

# بَيَانُ تَلْبِيسِ الْجَهْمِيَّةِ

فِي تَأْسِيسِ بَعْضِ الظَّالِمَةِ

أَوْ

## نَقْضُ تَأْسِيسِ الْجَهْمِيَّةِ

تَأَلِيفُ

أَبِي الْعَبَّاسِ شَيْخِ الْإِسْلَامِ أَحْمَدَ بْنِ تَيْمِيَّةَ

قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ

بِتَصْحِيحِ وَتَكْمِيلِ وَتَعْلِيلِ

مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ قَاسِمٍ

حَقَّقَ الطَّبَعُ مَحْفُوظَةً لَهُ

طَبِعَ بِأَمْرِ

جَلَالَةِ الْمَلِكِ الْمُعَظَّمِ فَيَّصَلُ بْنُ عَبْدِ الْغَيْزِ زَالَ سَعُودَ

الطَّبَعَةُ الْأُولَى

مَطْبَعَةُ الْحُكُومَةِ الْمَكَّةَ



# نقضُ تأسيسِ الجَهَمِيَّةِ

تأليف

شيخ الإسلام أحمد بن تيمية

قدّس الله روحه

## المجلد الثاني

« هو كتاب جليل المقدار ، معدوم

النظير ، كشف فيه الشيخ أسرار الجهمية

وهتك أستارهم ، ولو رحل طالب العلم

لأجل تحصيله الى الصين ماضعت رحلته »

« ابن عبد الهادي »





# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الشيخ الامام تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية رحمه الله ورضي عنه :

## فصل (١)

«الفصل الرابع»  
في إقامة البراهين  
على أنه ليس  
مختصاً بعيز  
وجهة بمعنى أنه  
يصح أن يشار  
إليه

ثم قال أبو عبد الله الرازي في تأسيسه: « الفصل الرابع » في إقامة البراهين على أنه ليس بمختص بعيز وجهة بمعنى أنه يصح أن يشار إليه بالחס أنه هاهنا وهناك » (×) وقد ذكر على ذلك ثمانية براهين ، مع ما بعضها مبني على ما تقدم من نفي أنه جسم ؛ فإنه قرر أن ذلك يستلزم نفي أن يكون على العرش ، وأكثرها غير مبني على ذلك .

ما ذكره الرازي  
هنا يتضمن  
النفي المطلق ،  
وهو صريح قول  
الجهمية والمعتزلة

وهذا « الفصل » يتضمن أنه ليس على العرش ، ولا فوق السموات ، وأن الرسول لم يعرج به إليه ، وأنه لا يصعد إليه شيء ، ولا ينزل من عنده شيء ، ولا ترفع الأبصار والرؤوس والأيدى إليه في الدعاء ؛ بل لا تتوجه القلوب إلى فوق قصداً للتوجه إليه أصلاً في دعاء ولا عبادة ولا غير ذلك ، ويتضمن أنه ليس فوق العالم رب ولا إله ، وليس هناك إلا العدم الحض والنفي الصرف ، وأن ما فوق العرش وما تحت الأرض السابعة سواء في ذلك ، فكما أنه ليس في جوف الأرض فليس فوق العرش ؛ بل منهم من يقول أنه في كل مكان ، أو في كل موجود : إما بمعنى أن تدبره فيهم ، وإما بمعنى أن ذاته في كل مكان ، أو أن ذاته هي كل موجود . وأما ما فوق العرش فليس هناك شيء ؛ لأنه هو ليس هناك عندهم ، وليس فوق العالم موجود آخر مخلوق حتى يقال إنه فيه بمعنى التدبير أو بذاته أو بمعنى أن وجوده وجوده . فهذه أقوال الجهمية متكلمهم ومتعبدهم ؛ لكن متكلموهم الجهمية إلى النفي المطلق أقرب (٢) ؛ لكن ثم طائفة تقول

مذاهب الجهمية :  
متكلمهم ،

وعبادهم

(١) أول هذا المجلد اتفقت فيه الخطيتان : ( الكواكب الدراري رقم ١٧١ ص ٩٤ ،  
ونسخة ليدن رقم ٢٠٢١ ج ٤ ص ١ ) .  
(×) ص ٤٥ من « تأسيس التقديس » .  
(٢) جملة : لكن إلى أقرب . جاءت في مخطوطة ليدن بعد قوله : أنه لا نهاية له .

هو بذاته فوق العرش وفي كل مكان ؛ كما ذكر ذلك الاشعري في « المقالات » عن زهير الأثرى وأبي معاذ التومنى وأصحابهم (١) فقال : إنهم يقولون أن الله بكل مكان ، وأنه مع ذلك مستو على عرشه ، وأنه يرى بالأبصار بلا كيف ، وأنه موجود الذات بكل مكان ، وأنه ليس بجسم ، ولا محدود ، ولا يجوز عليه الحلول والمماس ، ويزعم أنه يحيى يوم القيامة كما قال : ( وجاء ربك ) . وهذا فى نفاة الجسم يشبه قول بعض (٢) مثبتة الجسم الذين يقولون انه لا نهاية له ؛ إذ الكلام قد يصف الموجود بصفة المعدوم ويشبه ذلك .

وأما عبادهم فلمهم قصد وإرادة فيمن يعبدونه ، والقصد لا يتوجه إلى العدم المحض ؛ فلماذا كثيراً ما يجعلونه هو فى كل مكان ؛ أو يجعلونه هو الوجود كله . والعامّة هم إلى هذا أقرب ؛ لأنه لا تخرج القلوب أن تعبد شيئاً موجوداً ، وبنو آدم قد اشر كوا بالله فعبدوا ماشاء الله من المخلوقات فإذا ذكر لهم ما يقتضى عبادة كل شيء كما فعلته الاتحادية لم ينفروا عن هذا فنورهم عن ان تعطّل قلوبهم من عبادة شيء من الأشياء بالكلية ، فهؤلاء يشر كون شر كاً ظاهراً ، وأما أولئك فالجحود المحض أغلب على قلوبهم ؛ ولهذا يوجد فيهم من الاستكبار عن العبادة وقسوة القلوب ما لا يوجد فى الآخرين ، وكل واحد من الاستكبار والاشراك ينافى الاسلام الذى بعث الله به رسله وانزل به كتبه .

مذهب غلاتهم  
اغلف ، فيهم  
استكبار عن  
العبادة ،  
وعبادهم فيهم  
اشراك

فان الاسلام أن تعبد الله وحده لا شريك له ، فمن عبد الله وغيره فقد اشر ك به ، كما كان مشر كوا العرب وغيرهم ، ومن امتنع عن عبادة الله كفرعون ونحوه فهو جاحد ، وهو أ كفر من هؤلاء وان كان مشر كاً حيث له آلهة يعبدها .

(١) فى نسخة ليدن : واخوانهم . بدل أصحابهم .  
(٢) كلمة : بعض . ليست فى مخطوطة ليدن . وما فى نسخة الكواكب هو الصحيح  
كما تقدم فى حكاية مقالات المشبهة ج ١ ص ٤٠٧ .

ولما كان الاسلام هو دين الله العام الذي اتفق عليه الأولون والآخرون من جميع عبادہ المؤمنين ، كما قال نوح عليه السلام : ( فإن توليتم فما سألتكم من أجر إن أجري إلا على الله ، وأمرت أن أكون من المسلمين ) وقال : ( ما كان ابراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً ، وما كان من المشركين ) وقال : ( ووصى بها ابراهيم بنيه ويعقوب يا بني إن الله أصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون ) وقال يوسف عليه السلام : ( توفني مسلماً والحقني بالصالحين ) كما قال : ( إني تركت ملة قوم لا يؤمنون بالله وهم بالآخرة هم كفارون . واتبعت ملة آبائي ابراهيم واسحاق ويعقوب ما كان لنا أن نشرك بالله من شيء - إلى قوله - ماتعبدون من دونه إلا أسماءاً سميتوها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون ) وقال موسى عليه السلام : ( يا قوم إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين ) وقال ( إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا ) وقالت بلقيس : ( رب إنني ظلمت نفسي وأسلمت مع سليمان لله رب العالمين ) وقد قال تعالى : ( ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن ) وقال تعالى : ( وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى تلك أمانيهم ، قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين . بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ) وهذا عام في الأولين والآخرين كما قال : ( أفعير دين الله يبعثون . وله اسلم من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً واليه يرجعون . قل آمنا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على ابراهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب والاسباط ، وما أوتي موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون . ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فأن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين ) وقال : ( شهد الله أنه

لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط ، لا إله إلا هو العزيز الحكيم .  
 إن الدين عند الله الاسلام ) ثم قال : ( وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من  
 بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم ، ومن يكفر بآيات الله فإن الله سريع الحساب .  
 فإن حاجوك فقل أسأمت وجهي لله ومن اتبعني ، وقل للذين أوتوا الكتاب  
 والأميين أسأمت ، فإن أسأمتوا فقد اهتدوا ، وإن تولوا فإنما عليك البلاغ والله  
 بصير بالعباد ) .

اختلاف اليهود  
 والنصارى في  
 دين الله كان  
 بغياً لا جهلاً

وقوله تعالى : ( إن الدين عند الله الاسلام ، وما اختلف الذين أوتوا الكتاب  
 إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم ) فيه بيان أنهم اختلفوا في دين الله الذي هو  
 الاسلام من بعد ما جاءهم العلم ، حملهم على الاختلاف البغي ، وهذا كما قال :  
 ( شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك ، وما وصينا به  
 ابراهيم وموسى وعيسى : أن أقيموا الدين ، ولا تتفرقوا فيه ، كبر على المشركين  
 ما تدعوهم إليه ، الله يختبئ إليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب . وما تفرق الذين  
 أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم ، ولو لا كلمة سبقت من ربك  
 إلى أجل مسمى لقضي بينهم ، وإن الذين أوتوا الكتاب من بعدهم لفي شك منه  
 مريب . فلذلك فادع واستقم كما أمرت ، ولا تتبع أهواءهم ، وقل آمنت بما  
 أنزل الله من كتاب ، وأمرت لأعدل بينكم ، الله ربنا وربكم ، لنا أعمالنا  
 ولكم أعمالكم ، لا حجة بيننا وبينكم ، الله يجمع بيننا واليه المصير ) .

واختلاف أهل الكتاب في دين الله الذي هو الاسلام قد تكلمنا عليه  
 في غير هذا الموضع . (١)

(١) أنظر « الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح » للمؤلف ، وخلاصة أقاويل أهل الحلول  
 والاتحاد ج ٢ من الفهارس العامة ص ٦ - ٨ .

ومن ذلك ان « اليهود » يغلب عليهم الاستكبار والقسوة ، فهم يعرفون الحق ولا يتبعونه ، وبذلك وصفهم الله في القرآن . ومن فسد من أهل العلم والكلام كان فيه شبه منهم ؛ ولهذا يوجد في متكلمة الجهمية من المعتزلة ونحوهم شبه كثير ، حتى إن من أحبار اليهود من يقرر الأصول الخمس التي للمعتزلة ، ويوجد فيهم من التكذيب بالقدر والصفات وتأويل مافي التوراة وغير ذلك مافيه مضاهاة للمعتزلة .

مشبهة متكلمة  
الجهمية لليهود ،  
ومشابهة  
متعبدتهم  
لنصارى

وأما « النصارى » فيغلب عليهم الاشراك والجهل . فهم يتعبدون ويرحمون لكن بضلال واشراك ، وبذلك وصفهم الله في القرآن ، ولهذا يوجد في متعبدة الجهمية من الاتحادية وغيرهم منهم شبه كثير ، حتى قد رأيت من هؤلاء الاتحادية من أخذ كلام النصارى النسطورية (١) يزنه بكلامهم ، وحتى إن من النصارى من يأخذ « فصوص الحكم » لابن عربي فيعظمه تعظيماً شديداً ويكاد يغشى عليه من فرحه به (٢) ولهذا يوجد شيوخ الاتحادية موالين للنصارى ، ولعلمهم يوالونهم أكثر من المسلمين .

في هذا الفصل  
ينفصل أهل  
التوحيد من  
أهل الالحاد ،  
قول أهل  
التوحيد ان الله  
فوق العرش

وإذا كان كذلك فينبغي أن يعلم أن الكلام في هذا الفصل مقصود لنفسه ، وفيه ينفصل أهل التوحيد من أهل الالحاد ؛ فإن القول بان الله فوق العرش هو مما اتفقت عليه الأنبياء كلهم ، وذكر في كل كتاب أنزل على كل نبي أرسل ، وقد اتفق على ذلك سلف الأمة وأئمتها من جميع الطوائف ، وجميع طوائف الصفاية تقول بذلك : الكلابية ، وقدماء الأشعرية وأئمتهم

(١) نسبة الى نسطور النصراني ، والنسطورية يقولون : ان اللاهوت حل في الناسوت وتدرج به كحلول الماء في الاناء . قال المؤلف : وهذا باطل قطعاً ، بل ذلك باطل في العبد مع العبد ، فانه لا تتحد ذاته ، ولا تحل ذات أحدهما في ذات الآخر ( ج ٢ من مجموع فتاويه ص ٨٥ ، ١٧١ ، ١٩٦ ) .

(٢) وانظر الرد على ابن عربي ومؤلفاته في المجلد الثاني من مجموع فتاوي ابن تيمية .

والكرامية ، وقدماء الشيعة من الامامية وغيرهم ؛ بخلاف لفظ « الجسم »  
و « المتحيز » فإن هذا لم يثبتته السلف والأئمة مطلقا ولا نفوه مطلقا ؛ وإن كان فيما  
أثبتوه مايوافق ماقد يعنيه مثبتو ذلك ، وفيما نفوه ماقد يوافق بعض أقوال نفاة ذلك  
وذلك أن الله سبحانه له الأسماء الحسنى ، كما سمي نفسه بذلك ، وأنزل كتبه ،  
وعلمه من شاء من خلقه كاسمه ( الحق ) و ( العليم ) و ( الرحيم ) و ( الحكيم )  
و ( الأول ) و ( الآخر ) و ( العلي ) و ( العظيم ) و ( الكبير ) ونحو ذلك . وهذه  
الأسماء كلها أسماء مدح وحمد تدل على ما يحمده به ، ولا يكون معناها مذموماً ؛  
وهي مع ذلك قد تستلزم معاني اذا أخذت مطلقة وسميت بأسمائها عمت الحمود  
والمذموم مثل اسمه ( الرحيم ) فإنه يستلزم الارادة ، فاذا أخذت الارادة مطلقا وقيل :  
المريد . فالمريد قد يريد خيراً يحمده عليه ، وقد يريد شراً يذمه عليه . وكذلك  
اسمه ( الحكيم ) و ( الصادق ) وغيرها يتضمن أنه متكلم ، فإذا أخذ الكلام  
مطلقا وقيل : متكلم . فالتكلم قد يتكلم بصدق وعدل ، وقد يتكلم بكذب وظلم  
وكذلك الاسم ( الأول ) يدل على أنه متقدم على كل شيء ، فإذا أخذ معنى  
التقدم ، وقيل : قديم . فإنه يقال على ماتقدم على غيره وإن تقدم غيره عليه  
كالعرجون القديم والافك القديم . وكذلك اسم ( الحق ) بل وسائر الأسماء تدل  
على انه بحيث يحده الواجدون ، فإذا أخذ لفظ الوجود مطلقاً لم يدل إلا على انه  
بحيث يحده غيره لم يدل على انه حق في نفسه وإن لم يكن ثم غيره يحده .  
وكذلك إذا قيل ذات أو ثابت أو نحو ذلك لم يدل إلا على القدر المشترك  
لم يدل على خصوصية . وكذلك اسم ( العلي ) و ( العظيم ) و ( الكبير )  
يدل على أنه فوق العالم ، وأنه عظيم وكبير ، وكذلك يستلزم أنه مباين للعالم  
متحيز عنه بحده وحقيقته . فإذا أخذ اسم « المتحيز » ونحوه لم يدل إلا على القدر  
المشترك لم يدل على ما يمدح به الرب ويتميز به عن غيره . وقد قال من قال من  
العلماء : إن مثل اسمائه « الخافض » « الرافع » و « المعز » « المذل » و « المعطي »

ولفظ الجسم  
والتحيز لا يدل  
على مدح الرب  
وتمييزه عن غيره  
فلم يثبتته  
السلف ، بخلاف  
اسمائه الحسنى

« المانع » و « الضار » « النافع » لا يذ كر ولا يدعى بأحد الاسمين الذي هو مثل « الضار » و « النافع » و « الخافض » ؛ لأن الاسمين إذا ذكرا معا دل ذلك على عموم قدرته وتدييره ، وأنه لا رب غيره ؛ وعموم خلقه وأمره فيه مدح له وتنبيه على أن مافعله من ضرر خاص ومنع خاص فيه حكمة ورحمة بالعموم ، وإذا ذكرا أحدهما لم يكن فيه هذا المدح ؛ والله له الأسماء الحسنى ليس له مثل السوء قط فكذلك أيضا الأسماء التي فيها عموم وإطلاق لما يحمد ويذم لا توجد في أسماء الله الحسنى ، لأنها لا تدل على ما يحمد الرب به ويمدح .

لكن مثل هذه الأسماء ومثل تلك ليس لأحد أن ينفي مضمونها أيضا فيقول ليس بضار ، ولا خافض ، أو يقول ليس بمر يد ولا متكلم ، ولا بائن عن العالم ، ولا متحيز عنه ، ونحو ذلك ؛ لأن نفي ذلك باطل وإن كان إثباته يثبت على الوجه المتضمن مدح الله وحمده ، وإذا نفى هاتان فقد تقابل ذلك النفي بالاثبات ردًا لنفيه وإن لم تذكر مطلقة في الثناء والدعاء والخبر المطلق ؛ فإن هذا نوع تقييد يقصد به الرد على المناقك المعطل ، وهذا في الاثبات والنفي جميعا ، فمن العيوب والنقائص ما لا يحسن أن يثنى على الله به ابتداء ؛ لكن إذا وصفه بعض المشركين نفي ذلك ردًا لقولهم ، كمن يقول : إن الله فقير ، ووالد ، ومولود ، أو ينسب ذلك ، فينفي عن الله الفقر والولادة وغير ذلك . فهذا أصل في التفريق بين ما ذكر من أسماء الله وصفاته مطلقا وما لا يذ كر [إلا] مقيدا أما مقرونا بغيره وإما لمعارضة مبطل وصف الله بالبطل ، ف ( سبحان ربك رب العزة عما يصفون . وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين ) .

ولا نفــــوا  
مضمونهما لأن  
نفيه باطل ،  
كأسمائه المقيدة

المبطل لا يصادم  
لفظ القرآن  
إلا إذا أفرط  
في الجهل

ومما ينبغي أن يعلم أن المبطل إذا أراد أن ينفي ما أثبتته القرآن أو يثبت ما نفاه لم يصادم لفظ القرآن إلا إذا أفرط في الجهل مثل من ينكر من الجهمية إطلاق القول بأن الله كلم موسى تكليما أو أن ( الرحمن على العرش استوى ) ونحو ذلك

وقد يقول : إنما انكرت اطلاقه لأن مطلقه عنى به معنى فاسداً ، ويكون المطلق لم يعن غير ماعناه الله ورسوله ، ومنهم من لا يمكنه منع اطلاق اللفظ فيطلق من التصريف ما جاء به نص آخر ، وما هو من لوازم هذا النص مثل أن يقول : يقال ( الرحمن على استوى ) ولا يقال الله ولا الرب على العرش استوى ، او لا يقال هو مستو . فإذا قيل لأحد هؤلاء : فقد قال في الآية الأخرى : ( إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش ) وقال : ( الله الذى رفع السموات بغير عمد ترونها ، ثم استوى على العرش ) بقي حائراً ، كما روي أن عمرو بن عبيد قال لأبي عمرو بن العلاء (١) : أحب ان تقرأ هذا الحرف ( وكلم الله (٢) موسى تكليماً ) ليكون موسى هو الذى كلم الله ، ولا يكون فى الكلام دلالة على أن الله كلم أحداً . فقال له : فكيف تصنع بقوله : ( ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه ) ؟ !

وإذا كان الفاظ النصوص لها حرمة لا يمكن المظهر للإسلام أن يعارضها فهم يعبرون عن المعاني التى تنافىها بعبارات أخرى ابتدعوها ، ويكون فيها اشتباه وإجمال ، كما قال الامام أحمد : فهم مختلفون فى الكتاب ، مخالفون للكتاب ، مجمعون على مخالفة الكتاب ، يقولون على الله وفى الله وفى كتاب الله بغير علم ، يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم .

لكن يعبر عن المعاني التى تنافىها بعبارات ابتدعها فيها اشتباه

ومن هذا الباب قول المؤسس (٣) ونحوه ممن فيه تجهيم : « إقامة البراهين على أنه ليس بمختص بحيز وجهة بمعنى أنه يصح أن يشار اليه بالحس إنه هاهنا وهناك » . فإن المقصود الذى يردده على منازعه بهذا الكلام إنه ليس على العرش

كتعبير الرازي عن نفي كونه فوق العرش . . بنفي الحيز والجهة والاشارة اليه

(١) أحد القراء السبعة المشهورين .  
(٢) بنصب الهاء من اسم الجلالة .  
(٣) الرازي مؤلف كتاب « تأسيس التقديس » .



ولا فوق العالم كما يذكركه في سائر كلامه ، ويحرف النصوص الدالة على ذلك ، ولكن لم يترجم المسألة بنفي هذا المعنى الخاص الذى اثبتته النصوص ؛ بل عمد الى معنى عام مجمل يتضمن نفي ذلك ، وقد يتضمن أيضاً نفي معنى باطل ، فنفاها جميعاً ، نفي الحق والباطل ؛ فإن القائل : ليس فى جهة ولا حيز . يتضمن نفيه أنه ليس داخل العالم ولا فى أجواف الحيوانات ولا الحشوش القذرة ، وهذا كله حق . ويتضمن أنه ليس على العرش ولا فوق العالم . وهذا باطل ، وكان فى نفيه نفي الحق والباطل .

ما حصل بسبب  
اطلاق هذه  
الانفاذ من  
الاختلاف والخطأ  
والعداوة

ولهذا كان « أهل الاثبات » على فريقين : منهم من يقول : بل هو فى جهة وحيز ؛ لأنه فوق العرش . وهذا مما دخل فى عموم كلام النافى ، والنافية السكالية السالبة تناقض بإثبات معين ، كما فى قوله : ( وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء ، قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى ) ومقصود هذا المثبت جهة معينة وحيزاً معيناً وهو ما فوق العرش . ومنهم لا يطلق أنه لا فى جهة ولا فى حيز ؛ إما لأن هذا اللفظ لم ترد به النصوص ، وإما لأنه مطلق لا يبين المقصود الحق وهو أنه على العرش وفوق العالم ، وإما لأن لفظه يفهم أو يوهم معنى فاسداً مثل كونه قد أحاط به بعض المخلوقات ؛ فإن كثيراً من النفاة وإن كان مشهوراً عند الناس بعلم أو مشيخة أو قضاء أو تصنيف قد يظن أن قول من قال : إنه فى السماء أو فى جهة . معناه أن السموات تحيط به وتحوزه ، وكذلك إذا قال : متحيز . يظن أن معناه التحيز اللغوى ، وهو كونه تحيزى فى بعض مخلوقاته ، حتى ينقلون ذلك عن منازعهم اما عمداً أو خطأ ، وربما صغروا الحيز حتى يقولوا : إن الله فى هذه البقعة ، أو هذا الموضع ، أو نحو ذلك من الأكاذيب المفتراة .

وأيضاً فمن « المثبتة الضلال » من يقول : إن الله متحيز بهذا الاعتبار مثل من يقول « إنه ينزل عشية عرفة على جمل أوراق فيصافح المشاة ، ويعانق الركبان » و « أن النبي ﷺ رآه في الطواف » أو « في بعض سكك المدينة » و « أن مواضع الرياض هو موضع خطواته » ونحو ذلك مما فيه من وصفه بالتحيز أمر باطل مبني على أحاديث موضوعة ومفتراة .

ولهذا الاجمال والاشتراك الذي يوجد في الأسماء نفيًا وإثباتًا تجد طوائف من المسلمين يتباغضون ويتعادون أو يختصمون أو يقتتلون على اثبات لفظ أو نفيه ؛ والمثبتة يصفون النفاة بما لم يريدوه ، والنفاة يصفون المثبتة بما لم يريدوه ؛ لأن اللفظ فيه اجمال واشتراك يحتمل معنى حقًا ومعنى باطلا ، فالمثبت يفسره بالمعنى الحق ، والنافي يفسره بالمعنى الباطل ؛ ثم المثبت ينكر على النافي بأنه جحد من الحق ، والنافي ينكر على المثبت أنه قال على الله الباطل ، وقد يسكون أحدهما أو كلاهما مخطئين في حق الآخر ، وسبب ذلك مع اشتراك اللفظ نوع جهل ونوع ظلم ، ولا حول ولا قوة الا بالله .

وإذا كان القول بأن الله فوق العرش وفوق العالم ولوازم هذا القول الذي يلزم بالحق لا بالباطل هو قول سلف الأمة وأئمتها وعامة الصفتية لم يكن رد هذا المؤسس على طائفة أو طائفتين بل على هؤلاء كلهم ، وقد ذكرنا بعض ما يعرف به مذهبهم في غير هذا الموضع (١) ؛ فإن المقصود الأكبر هنا إنما هو النظر العادل فيما ذكره من دلائل الطرفين ليحكم بينهما بالعدل ، وأما ما للمثبتة من الحجج التي لم يذكرها هو ، وذكر القائلين بالاثبات : فلم يكن ذلك هو المقصود ؛ لكن الكلام يحوج الى ذكر بعضه فينبه على ذلك ، فمن ذلك طائفة هذا المؤسس

رد الرازي  
ليس على  
الكرامية  
والحنابلة ، بل  
على أهل الاثبات  
كلهم حتى  
الأشعري  
وأصحابه الكبار

(١) وتقدمت الإشارة إليه في « الحموية » ويأتي قريباً .

وهم « أبو الحسن الأشعري واتباعه » فان قدماءهم جميعهم وأئمتهم الكبار كلهم متفقون على أن الله فوق العرش ، ينكرون ما ذكره المؤسس وطائفة معه كأبي المعالي وأبي حامد من نفي ذلك أو تأويل آيات القرآن كقوله : ( ثم استوى ) بمعنى « استولى » وقد ذكرت قبل ذلك قول أبي الحسن الأشعري في « كتاب الابانة » (١) حيث قال :

فإن قال قائل : قد انكرتم قول : المعتزلة ، والقدرية ، والرافضة ، والمرجئة ، فعرفونا قولكم الذي به تقولون ، وديانتكم التي بها تدينون ؟ قيل له : قولنا الذي به نقول ، وديانتنا التي بها ندين : التمسك بكتاب الله عز وجل ، وسنة رسوله ﷺ ، وماروي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ، ونحن بذلك معتصمون ، وبما كان يقول أحمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته قائلون ، ولما خالف قوله مجانبون ؛ لأنه الامام الفاضل والرئيس الكامل ، الذي أبان الله به الحق عند ظهور الضلال ، وأوضح به المنهاج ، وقمع به بدع المبتدعين ، وزيف الزائعين ، وشك الشاكين ، فرحة الله عليه من امام مقدم ، وكبير مفهم ، وعلى جميع أئمة المسلمين .

وجملة قولنا : انا نقر بالله تبارك وتعالى ، وملائكته ، وكتبه ورسوله ، وما جاء من عند الله ، وما روى الثقة عن رسول الله ﷺ ، لا نرد من ذلك شيئاً ، وأن الله عز وجل واحد فرد أحد صمد ، لا إله غيره ، لم يتخذ صاحبة ولا ولداً ، وأن محمداً ﷺ عبده ورسوله ، والجنة حق والنار حق ، وأن الساعة آتية لا ريب فيها ، وأن الله يبعث من في القبور ، وأن الله مستوعب عرشه كما قال : ( الرحمن على العرش استوى ) وأن له وجهاً كما قال : ( ويبقى وجه ربك ذو الجلال

نص كلام  
الأشعري في  
« الابانة » على  
اثبات الاستواء  
وغیره من  
الصفات ، ورده  
على منكريها

والاكرام ) وأن له يدين كما قال تعالى : ( بل يدها مبسوطتان ) وقال سبحانه وتعالى : ( لما خلقت بيدي ) وأن له عينان بلا كيف كما قال عز وجل : ( تجري باعيننا ) وأن من زعم أن اسم الله عز وجل غيره كان ضالاً ، وإن الله علماً كما قال عز وجل : ( أنزله بعلمه ) وقال سبحانه : ( وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه ) وثبت لله تعالى قدرة وقوة كما قال سبحانه : ( أولم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة ) وثبت لله السمع والبصر ولا ننفي ذلك كما نفى المعتزلة والجهمية والحوارج ، ونقول : إن كلام الله غير مخلوق ، وأنه لم يخلق شيئاً إلا وقد قال له كن فيكون كما قال سبحانه : ( إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ) ، وأنه لا يكون في الأرض شيء من خير ولا شر إلا ما شاء الله وأن الأشياء تكون بمشيئة الله (١) ونقول إن القرآن كلام الله غير مخلوق ، وأن من قال بخلق القرآن كان كافراً . وندين بأن الله يرى بالأبصار يوم القيامة كما يرى القمر ليلة البدر ، ويراها المؤمنون كما جاءت به الروايات عن رسول الله ﷺ ، ونقول : إن الكافرين إذا رآه المؤمنون عنده محبوبون كما قال : ( كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ) وإن موسى سأل الله الرؤية في الدنيا وأن الله تعالى للجبل لجعله دكاً ، وأعلم بذلك موسى أن لا يراه في الدنيا .

---

(١) في نسخة « ليدن » زيادة أذكرها فيما يلي ، « وإن أحداً لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله الله عز وجل ، ولا يستغني عن الله ، ولا يقدر على الخروج من علم الله ، وأنه لا خالق إلا الله ، وأن أعمال العباد مخلوقة بقدرة ، كما قال سبحانه ( لا يخلقون شيئاً وهم يخلقون ) وكما قال عز وجل : ( أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون ) وهذا في كتاب الله كثير ، وأن الله وفق المؤمنين لطاعته ولطف بهم ونظر إليهم وأصلحهم وهداهم ، وأضل الكافرين ولم يهدهم ولم يلطف بهم بالإيمان كما زعم أهل الزيغ والظغيان ، ولو لطف بهم وأصلحهم لكانوا صالحين ، ولو هداهم لكانوا مهتدين كما قال تعالى ( من يهدي الله فهو المهتدي ) وإن الله سبحانه وتعالى يقدر أن يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين ولكن أراد أن يكونوا كافرين كما علم ، وإن الله خذلهم وطبع على قلوبهم ، وإن الخير والشر بقضاء الله وقدره ، وأنا نؤمن بقضاء الله وقدره خيره وشره وحلوه ومره ، ونعلم أن ما أصابنا لم يكن ليخطئنا وما أخطأنا لم يكن ليصيبنا ، وأنا لا نملك لأنفسنا ضراً ولا نفعاً إلا ما شاء الله ، وأنا نلجئ أمورنا إلى الله ، ونثبت الحاجة والفقر في كل وقت إليه » قلت : وهذا لا يوجد أيضاً في كتاب الإبانة ( طبع المنيرية ) وسيمر بك فيما نقله المؤلف من كتاب « المقالات » للأشعري .

ونرى أن لا نكفر أحداً من أهل القبلة بذنب يرتكبه كالزنا والسرقه وشرب الخمر ، كما دانت بذلك الخوارج ، وزعموا أنهم بذلك كفرون . ونقول : إن من عمل كبيرة وما أشبهها مستحلاً لها كان كافراً اذا كان غير معتقد لتحريمها . ونقول : ان الاسلام أوسع من الايمان ، وليس كل اسلام ايماناً . وندين بان الله يقلب القلوب ، وأن القلوب بين أصبعين من أصابعه ، وأنه يضع السموات على أصبع والأرضين على أصبع ، كما جاءت به الرواية عن رسول الله ﷺ ، وندين بأن لا نزل أحداً من الموحدين المسلمين بالايمان جنة ولا ناراً الا من شهد له رسول الله ﷺ . ونرجوا الجنة للمذنبين ، ونخاف عليهم أن يكونوا بالنار معذبين ، ونقول ان الله سبحانه وتعالى يخرج من النار قوماً بعد ما امتحشوا بشفاعه محمد ﷺ ، ونؤمن بعذاب القبر ، وبأن الميزان والحوض حق ، والصراط حق ، والبعث بعد الموت حق ، وان الله يوقف العباد بالموقف ، ويحاسب المؤمنين ، وأن الايمان قول وعمل يزيد وينقص ، ونسلم للروايات الصحيحة في ذلك عن رسول الله ﷺ التي رواها الثقات عدلاً عن عدل حتى تنتهي الرواية الى رسول الله ﷺ .

وندين بحب السلف رضي الله عنهم الذين اختارهم الله لصحبة نبيه ، ونثنى عليهم بما أثنى الله عليهم ، وتتولاهم ونقول ان الامام بعد رسول الله ﷺ أبو بكر رضي الله عنه ، وأن الله أعز به الدين ، واظهره على المرتدين ، وقدمه المسلمون للامامة كما قدمه رسول الله ﷺ للصلاة ، ثم عمر بن الخطاب رضوان الله عليه ، ثم عثمان بن عفان نصر الله وجهه ، قتله قاتلوه ظلماً وعدواناً ، ثم علي ابن أبي طالب صلوات الله عليه ورضوانه (١) فهؤلاء الأئمة بعد رسول الله ﷺ

(١) تخصيص علي بالصلاة عليه دون الثلاثة خطأ قد نبه عليه ابن تيمية . وغالباً ما يكون من النسخاخ . وقد جرى المؤلف على عدم الاعتراض لما يجيء في النقول في غير موضع الشاهد ، وقد أخذت بطريقته .

وخلافهم خلافة النبوة ، ونشهد للعشرة بالجنة الذين شهد لهم رسول الله ﷺ وتولى سائر أصحاب رسول الله ﷺ ، ونكف عما شجر بينهم ، وندين الله أن الأئمة الأربعة راشدون ، مهديون ، فضلاء لا يوازيهم في الفضل غيرهم ، ونصدق بجميع الروايات التي يثبتها أهل النقل من النزول الى السماء الدنيا ، وأن الرب يقول : « هل من سائل ؟ هل من مستغفر ؟ » وسائر ما نقلوه وأثبتوه ؛ خلافاً لما قاله أهل الزيغ والتضليل .

ونقول فيما اختلفنا فيه على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، وإجماع المسلمين ، وما كان في معناه ؛ ولا نبتدع في دين الله بدعة لم يأذن الله بها ، ولا نقول على الله ما لا نعلم ، ونقول إن الله يحيي ويميت يوم القيامة كما قال : ( وجاء ربك والملك صفًا صفًا ) . وإن الله يقرب من عباده كيف شاء ، كما قال سبحانه : ( ونحن أقرب إليه من جبل الوريد ) وكما قال : ( ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى ) .

ومن ديننا أن نصلي الجمعة والأعياد خلف كل بر وفاجر وكذلك الجماعات ، كما روي عن عبد الله بن عمر أنه كان يصلي خلف الحجاج ، وأن المسح على الخفين سنة في الحضر والسفر خلافاً لقول من انكر ذلك ، ونرى الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح ، والاقرار باماتهم ، وتضليل من رأى الخروج عليهم إذا ظهر منهم ترك الاستقامة ، وندين بترك الخروج عليهم ، وترك القتال في الفتنة ، ونقر بخروج الدجال كما جاءت به الرواية عن رسول الله ﷺ ، ونؤمن بعذاب القبر ومنكر ونكير ، ومسألتهم في قبورهم ، ونصدق بحديث المعراج ، ونصحح كثيراً من الروايات في المنام ، ونقول إن لذلك تفسيراً . ونرى الصدقة عن موتى المسلمين والدعاء لهم ، ونؤمن أن الله ينفعهم بذلك ، ونصدق بأن في الدنيا سحرة ،

وان رسم (١) السحر كائن موجود في الدنيا ، وثؤمن بالصلاة على من مات من أهل القبلة مؤمنهم وفاجرهم ، وتوارثهم . ونقر أن النار والجنة مخلوقتان ، وأن من مات أو قتل فبأجله مات أو قتل . وأن الارزاق من قبل الله يرزقها عباده حلالا وحراماً ، وأن الشيطان يوسوس للانسان ويشككه ويخبطه خلافاً لقول المعتزلة والجهمية ، كما قال الله عز وجل : ( الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ) وكما قال الله عز وجل : ( من شر الوسواس الخناس . الذي يوسوس في صدور الناس . من الجنة والناس ) .

ونقول : إن الصالحين يجوز أن يخصهم الله بآيات يظهرها عليهم ، وقولنا في الأطفال أطفال المشركين : ان الله يؤجج لهم ناراً في الآخرة ثم يقول اقتحموها كما جاءت الرواية بذلك ، وندين أن الله يعلم ما العباد عاملون ، والى ما هم صائرون وما كان وما يكون ، ومالا يكون ان لو كان كيف كان يكون ، وبطاعة الأئمة ونصيحة المسالمين ، ونرى مفارقة كل داعية لبدعة ، ومجانبة أهل الأهواء . وسنحتج لما ذكرناه من قولنا وما بقي منه وما لم نذكره باباً باباً وشيئاً فشيئاً ، وتكلم عن مسألة رؤية الله بالأبصار ، وعلى القرآن . ثم قال :

### ( باب ذكر الاستواء )

وذكر ما قد نبه عنه قريباً الذي اوله — فان قال قائل : ماتقولون في الاستواء ؟ قيل له إن الله مستو على عرشه ، كما قال سبحانه : ( الرحمن على العرش استوى ) وقال تعالى : ( اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ) وقال سبحانه وتعالى ( بل رفعه الله إليه ) وقال سبحانه وتعالى : ( يدبر الأمر من

السما إلى الأرض ثم يعرج إليه) وقال فرعون : (يا هامان ابن لي صرحاً لعلي أبلغ الأسباب ، أسباب السموات فاطلع إلى إله موسى واني لأظنه كاذباً ) فاكذب موسى ان الله فوق السموات ، وقال سبحانه : ( أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور ) (١) والسموات فوقها العرش ؛ وإنما أراد العرش الذي على السموات ، وقال : ( وجعل القمر فيهن نوراً ) ولم يرد ان القمر يملؤهن جميعاً وأنه فيهن جميعاً ، ورأينا المسلمين جميعاً يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو العرش كما لا يحطونها إذا دعوا نحو الأرض .

قال : وقد قال قائلون من المعتزلة والجهمية والحرورية إن معنى قوله : ( الرحمن على العرش استوى ) أنه استولى وملك وقهر ، وان الله في كل مكان ، وجحدوا أن يكون الله على عرشه كما قال أهل الحق فذهبوا في الاستواء إلى الاستيلاء ، ولو كان هذا كما قالوه كان لافرق بين العرش والأرض السابعة السفلى ، لأن الله عز وجل قادر على كل شيء .

ثم قال أبو الحسن الأشعري .

باب الكلام في « الوجه » و « العينين » و « البصر » .

قال الله تبارك وتعالى : ( كل شيء هالك الا وجهه ) وقال سبحانه وتعالى ( ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ) فاخبر سبحانه وتعالى أن له وجهاً لا يفنى ولا يلحقه الهلاك ، وقال تعالى : تجري بأعيننا (٢) فاخبر عن العينين .

---

(١) وفي الابانة ص ٣٢ : « فالسموات فوقها العرش ، فلما كان العرش فوق السموات قال : ( أأمنتم من في السماء ) لأنه مستو على العرش الذي فوق السموات ، وكل ما علا فهو سماء ، فالعرش أعلى السموات ، وليس اذا قال : ( أأمنتم من في السماء ) يعني جميع السموات ، وإنما أراد العرش الذي هو أعلى السموات ، ألا ترى ان الله تعالى ذكر السموات فقال : ( وجعل القمر فيهن نوراً ) . قلت : وهو أوضح مما في الخطيتين .

(٢) وفي الابانة « وقال ( واصنع الفلك باعيننا ) فاخبر عز وجل أن له وجهاً وعيناً لا يكيف ولا يحد وقال » .



ولله تعالى ذكره عين ووجه كما قال ، لا يحد ولا يكيف ، وقال سبحانه : ( واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا ) وقال عز وجل : ( ولتصنع على عيني ) وقال تعالى : ( وكان الله سميعاً بصيراً ) وقال تعالى لموسى وهارون : ( اننى معكما اسمع وأرى ) فاخبر عن سمعه ورؤيته وبصره .

قال : ونفت الجهمية ان يكون له وجه كما قال ، وأبطلوا أن يكون له سمع وبصر ، ووافقوا النصارى ، لأن النصارى لم تثبت لله سمعاً ولا بصرأ إلا على معنى أنه عالم وكذلك قالت الجهمية . قال وحققة قول الجهمية أنهم قالوا : إن الله عالم ولا يقولون سميع بصير على غير معنى عالم ، وكذلك قول النصارى . وقالت الجهمية إن الله عز وجل لا علم له ولا قدرة ولا سمع ولا بصر ؛ وإنما قصدوا الى تعطيل التوحيد والتكذيب ، فقالوا سميع بصير لفظاً ولم يحصلوا تحت قولهم معنى (١) ولولأنهم خافوا السيف لأفصحوا أن الله غير سميع ولا بصير ولا عالم ؛ ولكن خوف السيف منعهم من إظهار كفرهم وكشف زندقتهم : وهذا قول المعتزلة والجهال (٢) قال : وزعم شيخ منهم مقدم عندهم أن علم الله هو الله سبحانه ، وإن الله علم ، فنفي العلم من حيث أوهم أنه يشبهه ، حتى ألزم أن يقول : يا علم أغفرلى إذا كان علم الله هو الله وكان الله على قياسه علماً وقدرة . وهو أبو الهذيل (٣) تعالى الله عز وجل عما يقولون علواً كبيراً .

ومن سألنا فقال : تقولون : إن الله عز وجل وجهها ؟ قيل له : نقول ذلك خلافاً لما قاله المبتدعون ، وقد دل على صحة ذلك قوله سبحانه وتعالى : ( ويبقى وجهه

---

(١) وفي الإبانة : « والتكذيب بأسماء الله عز وجل ، فاعطوا ذلك لفظاً ولم يحصلوا قولاً في المعنى » قلت : والمعنى متقارب .

(٢) جملة : وهذا قول المعتزلة والجهال . لا توجد في الإبانة المذكورة .

(٣) : وهو أبو الهذيل . لا توجد فيها أيضاً .

ربك ذو الجلال والاكرام ) : وإن سألنا فقال : تقولون إن الله عز وجل يدين ؟ قيل له نعم تقول ذلك لقوله سبحانه : ( يداً الله فوق أيديهم ) وروى عن النبي ﷺ « خلق آدم بيده ، وغرس شجرة طوبى بيده » وقال سبحانه وتعالى : ( بل يده مبسوطتان ) وجاء عن النبي ﷺ أنه قال : « كلتا يديه يمين » وقال سبحانه : ( لأخذنا منه باليمين ) وليس يجوز في لسان العرب ولا في عادة أهل الخطاب أن يقول القائل : علمت كذا وكذا بيدي وهو يعني به النعمة ، وإذا كان الله خاطب العرب بلغتها وما تجده مفهوماً في كلامها ومعقولاً في خطابها ولا يجوز أن يقول القائل : لي عليه يدين يعني به نعمتين . ومن دافعنا عن استعمال اللغة ولم يرجع إلى أهل اللسان فيها ودفع ذلك دفع أن تكون اليد بمعنى النعمة ، إذ كان لا يمكنه أن يتعلق في أن اليد نعمة إلى من جهة اللغة ، فإذا دفع اللغة لزم أن لا يحتاج بها ، وأن لا يقرأ (١) القرآن ، ولا يثبت اليد نعمة من قبلها ، لأنه أن رجع في تفسير قوله ( بيدي ) يعني نعمتي إلى الإجماع فليس المسلمون على ما ادعاه من ذلك متفقين ، وإن رجع إلى اللغة (٢) أن يقول معنى نعمتي أن يقول القائل بيدي نعمتي ؛ وإن لجأ إلى وجه ثالث سألناه عنه ؛ ولن يجد إلى ذلك سبيلاً .

ويقال لأهل البدع : لم زعمتم أن معنى قوله ( بيدي ) نعمتي ؟ أزعمتم ذلك إجماعاً أو لغة ؟ فلا تجدون ذلك في إجماع ولا في لغة . فان قالوا : قلنا ذلك من القياس . قيل لهم : من أين وجدتم في القياس أن قول الله عز وجل : ( خلقت بيدي ) لا يكون معناه إلا نعمتي ؟ ومن أين يمكن أن يعلم العقل أن يفسر لفظة كذا وكذا ، مع أننا رأينا الله عز وجل قد قال في كتابه الناطق على لسان نبيه ( وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ) وقال سبحانه : ( أفلا يتدبرون القرآن )

(١) في الابانة : « أن لا يفسر القرآن » وهي أوضح في المعنى ، لما يأتي .

(٢) وفي الابانة : فليس في اللغة أن يقول القائل : بيدي . يعني نعمتي .

ولو لا أن القرآن بلسان العرب ماجاز ان تتدبره ، ولا أن تعرف العرب معانيه إذا سمعته ، فلما كان من لا يحسن كلام العرب لا يحسنه وإنما يعرفه العرب إذا سمعوه علم أنهم علموه ؛ لأنه بلسانهم نزل .

قال : وقد اعتل معتل بقول الله عز وجل : ( والسما بنيناها بأيدي ) قال الأيدي القوة ، فوجب ان يكون معنى قوله ( بيدي ) أي بقدرتي . قيل لهم : هذا التأويل فاسد من وجوه :

( أحدها ) ان الأيد ليس بجمع اليد ؛ لأن جمع يد أيدي ، وجمع اليد التي هي نعمة أيادي ، والله عز وجل لم يقل « بأيدي » ولا قال « بأيدي » وإنما قال : ( لما خلقت بيدي ) فبطل أن يكون معنى قوله ( بيدي ) معنى قوله : ( بنيناها بأيدي ) .

وأيضاً فلو أراد القوة لكان معنى ذلك بقدرتي ، وهذا ناقض لقول مخالفينا ومجانِب لمذاهبهم ؛ لأنهم لا يثبتون قدرة الله عز وجل ، فكيف يثبتون قدرتين ؟ ! .

وأيضاً فلو كان الله عز وجل عني بقوله : ( لما خلقت بيدي ) القدرة لم يكن لآدم على ابليس في ذلك مزية ، والله عز وجل أراد ان يرى فضل آدم عليه السلام إذ خلقه بيديه دونه ، فلو كان خالقاً لابليس بيده كما خلق آدم بيده لم يكن لتفضيله عليه بذلك وجه ، و كان ابليس يقول محتجاً على ربه عز وجل فقد خلقتني بيديك كما خلقت آدم بها ، فلما اراد الله تفضيله عليه بذلك قال له موبخاً على استكباره على آدم ان يسجد له : ( مامنعك ان تسجد لما خلقت بيدي أستكبرت أم كنت من العالين ) فدل ذلك على أنه ليس معنى الآية القدرة كان الله عز وجل قد خلق الأشياء جميعها بقدرته ، وأنه إنما أراد اثبات « يدين » لم يشارك ابليس لآدم في أنه خلق بهما .

قال : وليس يخلو قول الله عز وجل : ( لما خلقت بيدي ) أن يكون معنى بذلك إثبات يدين نعمتين ، أو يكون معنى ذلك إثبات يدين جارحتين ، أو يكون معنى ذلك إثبات يدين قدرتين ، أو يكون معناه إثبات يدين ليسا نعمتين ، ولا جارحتين ولا قدرتين ، ولا يوصفان إلا كما وصف الله . ولا يجوز أن يكون معنى ذلك نعمتين ؛ لأنه لا يجوز أن يقول القائل : علمت بيدي . وهو يعني نعمتي ، ولا يجوز أن يعني عندنا ولا عند خصومنا جارحتين ، ولا يجوز عند خصومنا أن يعني قدرتين ؛ لأنهم لا يثبتون قدرة واحدة فكيف يثبتون قدرتين ؟ وإذا فسدت الأقسام الثلاثة صح القسم الرابع وهو أن معنى قوله عز وجل : ( بيدي ) إثبات يدين ليستا قدرتين ولا نعمتين ولا جارحتين ولا يوصفان إلا أن يقال : إنها يدان ليست كالأيدي خارجا عن سائر الوجوه الثلاثة التي سلفت (١) .

وأيضاً فلو كان معنى قوله : ( بيدي ) نعمتي لكان لأفضلية لآدم عليه السلام على إبليس في ذلك على مذاهب مخالفينا ؛ لأن الله قد ابتدأ إبليس بنعمة على قولهم كما ابتدأ بذلك لآدم ، فليس تخلو النعمتان أن تكونا هما بدن آدم ، أو تكونا عرضين خلقا في آدم . فإن كان معنى بذلك بدن آدم فالأبدان عند مخالفينا من المعتزلة جنس واحد ، وإذا كان الأبدان عندهم جنساً واحداً فقد حصل في جسد إبليس على مذاهبهم من النعمة ما حصل في جسد آدم ، وكذلك إن كان معنى عرضين فليس من عرض فعله في بدن آدم من كون أو حياة أو قوة أو غير ذلك إلا وقد فعل من جنسه عندهم في بدن إبليس ، فهذا [ لا ] يوجب الأفضلية لآدم على إبليس في ذلك ، والله عز وجل إنما احتج على إبليس بذلك ليدله

---

(١) وفي نسخة « ليدن » : كالأيادي . بدل الأيدي . وفي الإبانة بأن يقال إنهما يدان ليستا كالأيدي خارجتان الخ .

أن لآدم في ذلك الفضيلة ، فدل ما قلناه على أن الله عز وجل قال : ( خلقت يدي ) لم يعن نعمتي .

ويقال لهم : ما أنكرتم (١) أن يكون الله عز وجل عني بقوله « يدي »  
يدين ليستا نعمتين ؟ فإذا قالوا : لأن اليدين إذا لم تكن نعمة لم تكن إلاجارحة  
قيل لهم : ولم قضيتم أن اليد إذا لم تكن نعمة لم تكن إلاجارحة ؟ فإن قالوا  
رجعنا إلى الشاهد وإلى ما نجد فيما بيننا مخلوقاً فوجدنا ذلك إذا لم يكن نعمة في  
الشاهد لم يكن إلاجارحة . قيل لهم : إن كان رجوعكم إلى الشاهد وعليه  
عملتم وبه قضيتم على الله عز وجل فكذلك لم تجدوا حياً من الخلق إلا جسماً  
لحمياً ودماً فاقضوا بذلك على ربكم تعالى ؛ وإلا كنتم لقولكم تاركين ،  
ولا اعتلالكم ناقضين . وإن أثبتتم حياً لا كالأحياء (٢) فلم أنكرتم أن تكون  
اليدان التي أخبر الله عنهما يدين ليستا جارحتين ولا نعمتين ولا كالأيدي ؟ !  
وكذلك يقال : لم تجدوا مدبراً حكماً إلا انساناً وأثبتتم الباري مدبراً حكماً  
ليس كالانسان ، وخالفتم الشاهد ، فقد نقضتم اعتلالكم ، فلا تمنعوا من إثبات  
يدين ليستا نعمتين ولا جارحتين ولا كالأيدي من أجل أن ذلك خلاف الشاهد .

فإن قالوا : فإذا أثبتتم لله « يدين » لقوله سبحانه : ( لما خلقت يدي )  
فلم لا أثبتتم له أيدي لقوله سبحانه : ( مما عملت أيدينا ) ؟ قيل له : قد أجمع على  
بطلان قول من قال ذلك ، فوجب أن يكون الله عز وجل ذكر أيدي ورجع  
إلى إثبات يدين ؛ لأن الدليل قد دل على صحة الإجماع ، وإذا كان الإجماع صحيحاً  
وجب أن يرجع من قوله « أيدي » إلى « يدين » لأن القرآن على ظاهره ،

(١) وفي الإبانة : لم أنكرتم .

(٢) وفي الإبانة زيادة « منا » .

ولا يزول عن ظاهره الابهجة ، فوجدنا حجة أولنا بها ذكر الأيدي على الظاهر (١)  
الى ظاهر آخر ، ووجب ان يكون الظاهر الآخر على حقيقة لا يزول عنه إلا بهجة .

فإن قال قائل : إذا ذكر الله الأيدي وأراد يدين فما أنكرتم أن يكون  
ذكر الأيدي ويريد بدأ واحدة ؟ قيل له : ذكر الله عز وجل أيدي وأراد يدين  
لأنهم اجمعوا على بطلان قول من قال أيدي كثيرة ، وقول من قال يد واحدة ؛  
فقلنا يدين ؛ لأن القرآن على ظاهره إلا أن تقوم حجة — بأن يكون على  
خلاف ظاهره .

فإن قال قائل : ما أنكرتم أن يكون قوله سبحانه : ( مما عملت أيدينا )  
على المجاز ؟ قيل له حكم كلام الله على ظاهره وحقيقته ، ولا يخرج الشيء عن  
ظاهره إلى المجاز الابهجة ، ألا ترون أنه إذا كان ظاهر الكلام عموم فإذا ورد  
بلفظ العموم والمراد به الخصوص فليس على حقيقة الظاهر ، وليس يجوز أن يعدل  
بما ظاهره العموم بغير حجة ، فكذلك قوله عز وجل : ( خلقت بيدي ) على  
ظاهره من إثبات الأيدي ، ولا يجوز أن يعدل به عن ظاهره « الأيدي » إلى  
ما ادعاه خصومنا بغير حجة ، فلو كان ذلك جائزا لجاز لمدع أن يدعي انما ظاهره  
العموم فهو على الخصوص ، وما ظاهره الخصوص فهو على العموم بغير حجة ،  
وإذا لم يحز هذا لمدعيه بغير برهان لم يحز لكم ما ادعيتموه ، وأنه محال ان يكون  
مجازاً بغير حجة ؛ بل واجب ان يكون : ( لما خلقت بيدي ) إثبات يدين لله  
عز وجل في غير نعمتين (٢) إذا كانت النعمتان لا يجوز عند أهل اللسان أن  
يقول قائلهم : فعلت بيدي وهو يعني نعمتي .

---

(١) وفي الابانة ص ٣٩ أولنا بها ذكر الأيدي عن الظاهر الى ظاهر ووجب ان يكون  
الظاهر الآخر .

(٢) وفي الابانة : في الحقيقة غير نعمتين .

قلت : وهذا القول الذى ذكره الأشعري « فى الابانة » ونصره ذكره فى كتاب « المقالات الكبير » الذى فيه مقالات الاسلاميين ومقالات الطوائف غير الاسلاميين ، وكتاب « مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين » : أنه قول جملة أصحاب الحديث وأهل السنة فقال — بعد ان ذكر مقالات الشيع ، ثم الخوارج ، ثم المعتزلة ، ثم المجسمة ، ثم الجهمية ، ثم الضرارية ، ثم البكرية ، ثم قوم من النساك ، ثم قال — هذه حكاية قول جملة أصحاب الحديث وأهل السنة: جملة ماعليه أصحاب الحديث وأهل السنة الاقرار بالله، وملائكته وكتبه، ورسله ، وما جاء من عند الله ، وما رواه الثقة عن رسول الله ﷺ ، لا يردون من ذلك شيئاً ، والله تعالى إله واحد ، فرد ، صمد ، لا إله غيره ، لم يتخذ صاحبة ولاولداً ، وأن محمداً عبده ورسوله ، وأن الجنة حق والنار حق ، وأن الساعة آتية لا ريب فيها ، وأن الله يبعث من فى القبور ، وأن الله على عرشه كما قال : ( الرحمن على العرش استوى ) وأن له يدين بلا كيف كما قال : ( خلقت بيدي ) وكما قال : ( بل يده مبسوطتان ) وأن له عينين بلا كيف ، كما قال : ( تجري باعيننا ) وان له وجهاً كما قال : ( ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ) وأن اسماء الله لا يقال انها غير الله كما قالت المعتزلة والخوارج ، وأقروا أن الله علما كما قال : ( أنزله بعلمه ) وكما قال : ( وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه ) وأثبتوا السمع والبصر ، ولم ينفوا ذلك عن الله كما نفته المعتزلة ، واثبتوا لله القوة كما قال : ( او لم يروا أن الله الذى خلقهم هو أشد منهم قوة )

وقالوا إنه لا يكون فى الأرض من خير ولا شر الا ما شاء الله ، وأن الأشياء تكون بمشيئة الله كما قال الله تعالى : ( وما تشاؤون إلا أن يشاء الله ) . وكما قال المسلمون : « ما شاء كان وما لم يشاء لم يكن » وقالوا : إن أحداً لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله ، او يكون أحد يقدر ان يخرج عن علم الله او أن يفعل

ونصر الأشعري  
فى « المقالات »  
على اثبات  
الاستواء وسائر  
الصفات

شيئاً علم الله أنه لا يفعله ، وأقروا أنه لا خالق إلا الله ، وأن أعمال العباد يخلقها الله ، وأن العباد لا يقدر أن يخلقوا شيئاً .

وأن الله وفق المؤمنين لطاعته ، وخذل الكافرين ، ولطف لهم ( ١ ) ونظر لهم ، وأصلحهم وهداهم ؛ ولم يلطف بالكافرين ولا أصلحهم ولا هداهم ، ولو أصلحهم لكانوا صالحين ، ولو هداهم لكانوا مهتدين ، وإن الله يقدر أن يصلح الكافرين ويلطف لهم حتى يكونوا مؤمنين ؛ ولكنه أراد أن يكونوا كافرين كما علمهم ، وخذلهم ، ولم يصلحهم ، وطبع على قلوبهم ، وإن الخير والشر بقضاء الله وقدره ، ويؤمنون بقضاء الله وقدره خيره وشره حلوه ومره . ويؤمنون أنهم لا يملكون لأنفسهم نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله ، كما قال ، ويلجئون امرهم الى الله ويثبتون الحاجة الى الله في كل وقت ، والفقر الى الله في كل حال .

ويقولون : إن القرآن كلام الله غير مخلوق ، والكلام في الوقف واللفظ : من قال باللفظ أو بالوقف فهو مبتدع عندهم ؛ لا يقال : اللفظ بالقرآن مخلوق ، ولا يقال غير مخلوق . ويقولون إن الله يرى بالأبصار يوم القيامة كما يرى القمر ليلة البدر ، يراه المؤمنون ، ولا يراه الكافرون لأنهم عن الله محجوبون ، قال الله تعالى : ( كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ) وإن موسى سأل الله عز وجل الرؤية في الدنيا ، وإن الله تعالى تجلى للجبل فجعله دكا فاعلمه بذلك أنه لا يراه في الدنيا بل يراه في الآخرة ، ولا يكفرون أحداً من أهل القبلة بذنب يرتكبه كمنحوا الزنا والسرقة وما أشبه ذلك من الكبائر ، وهم بما معهم من الإيمان [ مؤمنون (٢) ] وإن ارتكبو الكبائر ، والإيمان عندهم هو الإيمان بالله

(١) وفي الابانة : بالمؤمنين . بدل : لهم .

(٢) في الابانة زيادة ما بين هذين القوسين ( مؤمنون ) وهي تكملة للمعنى .



وملائكته وكتبه ورسله وبالقدر خيره وشره حلوه ومره ، وان ما أخطأهم لم يكن ليصيبهم ، وان ما أصابهم لم يكن ليخطئهم . والاسلام هو ان تشهد ان لا إله الا الله على ما جاء في الحديث ، والاسلام عندهم غير الايمان . ويقرون بان الله مقلب القلوب ، ويقرون بشفاعه رسول الله ﷺ ، وأنها لأهل الكبائر من أمته ؛ وبغذاب القبر ، وأن الحوض حق ، والصراط حق ، والبعث بعد الموت حق ، والمحاسبة من الله للعباد حق ، والوقوف بين يدي الله حق ، ويقرون بان الايمان قول وعمل يزيد وينقص ، ولا يقولون مخلوق ولا غير مخلوق ، ويقولون اسماء الله هي الله ولا يشهدون على أحد من أهل الكبائر بالنار ، ولا يحكمون بالجنة لأحد من الموحدين حتى يكون الله ينزلهم حيث شاء ، ويقولون أمرهم الى الله إن شاء عذبهم وإن شاء غفر لهم ويؤمنون بأن الله يخرج قوماً من الموحدين من النار على ما جاءت به الروايات عن رسول الله ﷺ ، وينكرون الجدل والمراء في الدين ، والخصومة في القدر ، والمناظرة فيما يتناظر فيه أهل الجدل ويتنازعون فيه من دينهم ، بالتسليم للروايات الصحيحة ولما جاءت به الآثار التي رواها الثقة عدلا عن عدل حتى ينتهي ذلك الى رسول الله ﷺ ، ولا يقولون : « كيف » ولا « لم » لأن ذلك بدعة . ويقولون بأن الله لم يأمر بالشر بل نهى عنه ، وأمرنا بالخير ، ولم يرض بالشر وان كان مريداً له . ويعرفون حق السلف الذين اختارهم الله لصحبة نبيه ﷺ ، ويأخذون بفضائلهم ، ويمسكون عما شجر بينهم صغيرهم وكبيرهم ، ويقدمون أبا بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم علي ، رضى الله عنهم أجمعين ، ويقرون أنهم الخلفاء الراشدون المهديون ، أفضل الناس كلهم بعد النبي ﷺ ، ويصدقون بالاحاديث التي جاءت عن رسول الله ﷺ : « إن الله ينزل الى سماء الدنيا فيقول : هل مستغفر » كما جاء في الحديث عن رسول الله ﷺ .

ويأخذون بالكتاب والسنة كما قال الله تعالى : ( فإن تنازعتم في شئ

فردوه إلى الله والرسول ) ويرون اتباع من سلف من أئمة الدين ، وان لا يبتدعوا في دينهم ما لم يأذن به الله . ويقرون أن الله يحيي يوم القيامة كما قال : ( وجاء ربك والملك صفًا صفًا ) وأن الله يقرب من خلقه كيف شاء كما قال : ( ونحن أقرب إليه من حبل الوريد ) ويرون العيد والجمعة والجماعة خلف كل إمام بر وفاجر ، ويثبتون المسح على الخفين سنة ، ويرونه في الحضر والسفر ، ويثبتون فرض الجهاد للمشركين منذ بعث نبيه ﷺ إلى آخر عصاة تقاتل الدجال وبعد ذلك ، ويرون الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح ، وان لا يخرجوا عليهم بالسيف ، وان لا يقاتلوا في العتنة ، ويصدقون بخروج الدجال ، وأن عيسى بن مريم يقتله ، ويؤمنون بفسك ونكير ، والمعراج ، والرؤيا في المنام ، وأن الدعاء لموتى المسلمين والصدقة عنهم بعد موتهم تصل إليهم ، ويصدقون بأن في الدنيا سحرة ، وأن الساحر كافر كما قال الله ، وأن السحر كائن موجود في الدنيا ، ويرون الصلاة على كل من مات من أهل القبلة مؤمنهم وفاجرهم ، وموارثتهم .

ويقرون أن الجنة والنار مخلوقتان ، وأن من مات مات بأجله ، وكذلك من قتل قتل بأجله ، وأن الأرزاق من قبل الله يرزقها عباده حلالا كانت أو حراما ، وأن الشيطان يوسوس للانسان ويشككه ويخبطه ، وأن الصالحين قد يحوز أن يخلصهم الله بآيات تظهر عليهم ، وأن السنة لا تنسخ بالقرآن ، وأن الأطفال أمرهم الى الله إن شاء عذبهم وان شاء فعل بهم ما أراد ، وأن الله عالم ما العباد عاملون ، وكتب أن ذلك يكون ، وأن الأمر بيد الله ، ويرون الصبر على حكم الله ، والأخذ بما أمر الله ، والانتفاء عما نهى الله عنه ، وإخلاص العمل ، والنصيحة لجماعة المسلمين ، ويدينون بعبادة الله في العابدين ، واجتناب الكبائر ، والزنا ، وقول الزور ، والعصبية ، والفخر والكبر ، والأرزاء على الناس ، والعجب ، ويرون مجانبة كل داع الى بدعة ، والتشاغل بقراءة

القرآن ، وكتابة الآمار ، والنظر في الفقه ؛ مع التواضع ، والاستكانة ، وحسن الخلق ، وبذل المعروف وكف الأذى ، وترك الغيبة والنميمة والسعاية ، وتقصد المأكل والمشرب . فهذه جملة ما يأمرون به ويستعملونه ويروونه . قال : وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول واليه نذهب ، وما توفيقنا إلا بالله ، وهو حسبنا ، وبه نستعين ، وعليه نتوكل ، واليه المصير .

ثم قال : فأما أصحاب عبد الله بن سعيد القطان - وهو ابن كلاب - فانهم يقولون بأكثر مما ذكرناه عن أهل السنة ، ويثبتون أن الباري تعالى لم يزل حياً عالماً قادراً سميعاً بصيراً عزيزاً عظيماً جليلاً كبيراً كريماً مريداً متكلماً جواداً ، ويثبتون العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والعظمة والجلال والكبرياء والارادة والكلام صفات لله تعالى ؛ ويقولون أسماء الله وصفاته لا يقال : هي غيره ، ولا يقال إن علمه غيره كما قالت الجهمية ، ولا يقال إن علمه هو هو كما قال بعض المعتزلة ، وكذلك قولهم في سائر الصفات ، ولا يقولون العلم هو القدرة ولا يقولون غير القدرة . ويزعمون أن الصفات قائمة بالله ، وأن الله لم يزل راضياً عن يعلم أنه يموت مؤمناً ، سخطاً على من يعلم أنه (١) يموت كافراً ، وكذلك قوله في الولاية والعداوة والمحبة ، وكان يزعم أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، وقوله في القدر كما حكينا عن أهل السنة والحديث ، وكذلك قوله في أهل الكبائر ، وكذلك قوله في رؤية الله بالأبصار ، وكان يزعم أن الباري لم يزل ولا مكان ولا زمان قبل الخلق ، وأنه على ما لم يزل ، وأنه مستو على عرشه كما قال ، وأنه فوق كل شيء تعالى .

---

(١) لعله كما ذكر المعلق على نسخة ليدن ( يعلم ) وزدنا كلمة ( أنه ) كما هو معروف

في هذا البحث من مذهب الكلابية .

وقال ايضا أبو الحسن الأشعري في ( باب اختلافهم في الباري ) : هل هو في مكان دون مكان ؟ ام لا في مكان ؟ أم في كل مكان ؟ وهل تحمله الحلة ؟ أو تحمل العرش ؟ وهل هم ثمانية أملاك ؟ أم ثمانية أصناف من الملائكة ؟ اختلفوا في ذلك على سبع عشرة مقالة ، قد ذكرنا قول من امتنع من ذلك وقال إنه في كل مكان حال ، وقول من قال لانهية له ، وأن هاتين الفرقتين أنكرتا القول أنه في مكان دون مكان .

قلت : وكان قد ذكر في شرح اختلاف الناس في « التجسيم » فقال : واختلفوا في مقدار الباري بعد ان جعلوه جسما فقال قائلون : هو جسم وهو في كل مكان وفاضل عن جميع الأمكن ، وهو مع ذلك متناهى ، غير أن مساحته أكثر من مساحة العالم ؛ لأنه أكبر من كل شيء . وقال بعضهم : ليس لمساحة الباري نهاية ولا غاية ، وأنه ذاهب في الجهات الست اليمين والشمال والامام والخلف والفوق والتحت . قالوا : وما كان كذلك لا يقع عليه اسم جسم ولا طويل ولا عريض ولا عميق وليس بذى حدود ولا هيئة . قال : وقال قوم : إن معبودهم هو الفضاء ، وهو جسم تحمل الأشياء فيه ، ليس بذى غاية ولا نهاية . فهاتان هم الفرقتان . قال : وقال قائلون : هو جسم خارج عن جميع صفات الجسم ، ليس بطويل ، ولا عريض ولا عميق ، ولا يوصف بلون ، ولا طعم ، ولا بحس ، ولا شيء من صفات الأجسام ، وأنه ليس في الأشياء ، ولا على العرش الا على معنى انه فوقه غير مماس له وأنه فوق الأشياء وفوق العرش ليس بينه وبين الأشياء أكثر من أنه فوقها . قال : وقال هشام بن الحكم : إن ربه في مكان دون مكان ، وأن مكانه هو العرش ، وأنه مماس للعرش ، وإن العرش قد حواه وحده . وقال بعض أصحابه : إن الباري قد ملاء العرش وأنه مماس له .

وقال من ينتحل الحديث ان العرش لم يمتلئ به ، وأنه يقعد نبيه عليه السلام معه على العرش . قال : وقال أهل السنة وأصحاب الحديث : ليس بجسم ولا يشبه الأشياء ، الا أنه على العرش كما قال : ( الرحمن على العرش استوى ) ولا تتقدم بين يدي الله في القول ؛ بل نقول استوى بلا كيف ، وان له وجهاً كما قال : ( ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ) وإن له يدين كما قال : ( خلقت بيدي ) وان له عينين كما قال : ( تجري باعيننا ) وأنه يحيى يوم القيامة هو وملائكته كما قال : ( وجاء ربك والملك صفاً صفاً ) وأنه ينزل الى سماء الدنيا كما جاء في الحديث ؛ ولم يقولوا شيئاً إلا ما وجدوه في الكتاب . اوجاءت به الرواية عن رسول الله ﷺ .

قال : وقالت المعتزلة : إن الله استوى على عرشه بمعنى استولى . وقال بعض الناس : الاستواء القعود والتمكن . قال : واختلف الناس في حمة العرش ما الذي تحمل ؟ فقال قائلون : الحمة تحمل الباري وأنه اذا غضب ثقل على كواهلهم وإذا رضي خف ، فيتبينون غضبه من رضاه ، وأن العرش له أطيظ إذا ثقل عليه كأطيظ الرحل . وقال بعضهم : ليس يثقل الباري ولا يخف ، ولا تحمله الحمة ، ولكن العرش هو الذي يخف ويثقل ويحمله الحمة . وقال بعضهم الحمة ثمانية أملاك . وقال بعضهم ثمانية أصناف . قال : وقال قائلون : انه على العرش مبين منه لا بعزلة واشغال لمكان غيره ؛ بل بينونة ليس على العزلة ، والبينونة من صفات الذات . قال : واختلفت المعتزلة في المكان ، فقال قائلون : ان الله بكل مكان . وقال قائلون : الباري لا في مكان ؛ بل هو على ما لم يزل عليه . وقال قائلون : الباري في كل مكان بمعنى انه حافظ للأماكن ، وذاته مع ذلك موجودة بكل مكان . قلت : وهذا الذي ذكره ابو الحسن في « كتاب الابانة » هو الذي يذكره من ينقل مذهبه جملة ، ويرد بذلك على الطاعنين فيه ، كما ذكر ذلك

وما ذكره  
الأشعري في  
الإبانة هو الذي  
يذكره من ينقل  
مذهبه ويرد على  
الطاعنين عليه  
كالبيهقي وابن  
عساکر

الحافظ أبو بكر البيهقي (١) وأبو القاسم ابن عساكر (٢) في « كتاب تبيين كذب المفتري ، فيما ينسب الى الشيخ أبي الحسن الأشعري » .

والذي ذكره في كتاب « المقالات » هو الذي ذكره أبو بكر ابن فورك في « كتاب مقالات ابن كلاب » فقال : ( الفصل الأول ) في ذكر ما حكى شيخنا أبو الحسن في « كتاب المقالات » من جمل مذاهب أصحاب الحديث وقواعدهم ، وما أبان في آخره أنه هو يقول بجميع ذلك ، وأن أبا محمد عبد الله ابن سعيد يقول بذلك وبأكثر منه .

والذي ذكره في  
المقالات ذكره  
عنه ابن فورك  
وابن الباقلائي

وهكذا ذكر القاضي أبو بكر ابن الباقلائي في عامة كتبه مثل « التمهيد » (٣) و « الإبانة » و كتابه الذي سماه « كتاب الرد على من نسب الى الأشعري خلاف قوله » بعد فصول ذكرها ، قال : وكذلك قولنا في جميع المروي عن رسول الله ﷺ في صفات الله تعالى إذا ثبتت بذلك الرواية : من إثبات اليمينين اللتين نطق بهما القرآن ، والوجه ، والعينين ، قال تعالى : ( ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ) وقال تعالى : ( كل شيء هالك إلا وجهه ) وقال في قصة إبليس : ( ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي ) وقال : ( بل يدهاء مبسوطتان ) وقال : ( تجري بأعيننا ) . قال : وروي في الحديث من رواية ابن عمر أن النبي ﷺ لما ذكر الدجال قال : « إنه أعور ، وإن ربكم ليس بأعور » فأثبت له العينين . قال : وهذا حديث غير مختلف في صحته عند العلماء بالحديث ، وهو في صحيح البخاري ، وقال عليه السلام فيما يروى من الأخبار المشهورة « وكلتا يديه يمين » . ونقول إنه تعالى يأتي يوم القيامة في ظلل من الغمام

(١) أحمد بن الحسين بن علي ( م ٤٥٨ ) صاحب « السنن الكبرى » .  
(٢) علي بن الحسن بن هبة الله الدمشقي ( م ٥٧١ ) . والكتاب مطبوع .  
(٣) وتقدمت الإشارة إليه ، وقد طبع ثانية كاملا .

والملائكة ، كما نطق بذلك القرآن ، وأنه ينزل الى سماء الدنيا فيقول : « هل من سائل فيعطى ، أو مستغفر فيغفر له » الحديث . وأنه عز وجل مستوعب على عرشه كما قال : ( الرحمن على العرش استوى ) . قال قد بينا دين الأئمة وأهل السنة أن هذه الصفات تتر كما جاءت بغير تكليف ، ولا تحديد ، ولا تجنيس ، ولا تصوير كما روي عن ابن شهاب وغيره ، وروى الثقة عن مالك أن سائلا سأله عن قوله : ( الرحمن على العرش استوى ) فقال : الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة . قال فمن تجاوز هذا المروي من الأخبار عن التابعين ومن بعدهم من السلف الصالحين وأئمة الحديث فقد تعدى وضل وابتدع في الدين ما ليس منه . وذكر باقي الكتاب ، وهذا لفظه .

وذكروا اتفاق  
سلف الأمة  
وأهل السنة  
عليه ، بل وابن  
كلاب وأئمة  
أصحاب الأشعري

فاذا كان قول ابن كلاب والأشعري وأئمة أصحابه وهو الذي ذكروا أنه اتفق عليه سلف الأمة وأهل السنة أن الله فوق العرش وأن له وجهاً ويدين ، وتقرير ما ورد في النصوص اندالة على أنه فوق العرش ، وأن تأويل ( استوى ) بمعنى استولى هو تأويل المبطلين ونحو ذلك : علم أن هذا الرازي ونحوه هم مخالفون لأئمتهم في ذلك ، وأن الذي نصره ليس هو قول ابن كلاب والأشعري وأئمة أصحابه ؛ وإنما هو صريح قول الجهمية والمعتزلة ونحوهم ، وأن كان قد قاله بعض متأخري الأشعرية كأبي المعالي ونحوه .

ومذلك نقل  
الناس مذهبهم

وكذلك نقل الناس مذهبهم ، قال الامام ابو بكر محمد بن الحسن الحضرمي القيرواني (١) الذي له الرسالة التي سماها بـ « رسالة الايمان الى مسألة الاستواء » لما ذكر اختلاف المتأخرين في الاستواء : قول الطبري يعني أبا جعفر صاحب

(١) ويعرف بالمرادي فقيه لنوي قدم الاندلس وأخذ عن أهلها ، ودخل قرطبة في سنة ( ٤٨٧ هـ ) له تأليف ٠ انظر الصلة لابن بشكوال ج ٢ ص ٥٧٢ .

التفسير الكبير (١) وإبي عبد الله محمد بن إبي زيد (٢) والقاضي عبد الوهاب (٣) وجماعة من شيوخ الحديث والفقه ، وهو ظاهر بعض كتب القاضي إبي بكر (٤) وأبي الحسن يعني الأشعري وحكاه عنه — أعنى القاضي إبي بكر — القاضي عبد الوهاب نصاً ، وهو أنه سبحانه مستو على العرش بذاته ، واطلقوا في بعض الأماكن فوق عرشه . قال الامام ابو بكر : وهو الصحيح الذي أقول به ، من غير تحديد ، ولاتمكن في مكان ، ولا كون فيه ولا ماسة . قال ابو عبد الله القرطبي (٥) في كتاب « شرح الأسماء الحسنى » : هذا قول القاضي إبي بكر في كتاب « تمهيد الأوائل » له ، وقاله الأستاذ ابو بكر ابن فورك في شرح « أوائل الأدلة » له ، وهو قول إبي عمر بن عبد البر (٦) والطلمنكي ، وغيرها من الأندلسيين . وقول الخطابي في « شعار الدين » . ثم قال بعد أن حكى اربعة عشر قولاً : وأظهر الأقوال ما تظاهرت عليه الآي والأخبار ، والفضلاء الأخيار : أن الله على عرشه كما أخبر في كتابه وعلى لسان نبيه ، بلا كيف ، بائن من جميع خلقه ، وهذا مذهب السلف الصالح فيما نقل عنهم الثقة .

---

(١) محمد بن جرير بن يزيد بن خالد بن كثر الأملي البغدادي ، قال ابن تيمية بعد أن ذكر أئمة التفسير وذكر ابن جرير : هؤلاء أعلم أهل الأرض بالتفسير الصحيحة عن النبي صلى الله عليه وسلم وآثار الصحابة والتابعين ، كما هم أعلم الناس بحديث النبي وآثار الصحابة والتابعين في الأصول والفروع وغير ذلك من العلوم . وقال في تفسيره : وهو أصح التفسير التي بأيدي الناس وأعظمها قدراً . وله كتاب التاريخ المشهور وغيره . توفي ٣١٠ (٢) كذا بالأصلي . وهو أبو محمد عبد الله بن أبي زيد عبد الرحمن القيرواني ( م ٣٨٦ ) وهذا النقل موجود في « الرسالة » وقال التونخي شارحها : وكذلك في مختصره . انظر الجزء الأول ص ٢٨ . وانظر رد الاعتراضات على اطلاق هذه العبارة ج ٥ ص ١٨١ - ١٨٥ من مجموع فتاوي ابن تيمية .

(٣) ابن علي الفقيه المالكي ( م ٤٢٢ ) .

(٤) محمد بن الطيب الباقلاني الأشعري المالكي ، وتقدمت ترجمته .

(٥) محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري القرطبي المفسر المحدث الفقيه ( م ٦٧١ )

انظر « الديباج المذهب » و « نفح الطيب » .

(٦) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد ( ابن عبد البر ) النعري القرطبي المالكي الحافظ

صاحب التمهيد والاستذكار والاستيعاب وغيرها ( م ٤٦٣ هـ ) .



وقال هذا القرطبي في تفسيره الكبير (١) : قوله تعالى : ( ثم استوى على العرش ) : هذه مسألة الاستواء ، وللعلماء فيها كلام ، وأجزاء ، وقد بينا أقوال العلماء فيها في كتاب « الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العلى » وذكرنا فيها هناك أربعة عشر قولاً ، والأكثر من المتقدمين والمتأخرين أنه اذا وجب تنزيه البارئ عن الجهة والتحيز فمن ضرورة ذلك ولواحقه اللازمة عليه عند عامة العلماء المتقدمين وقادتهم المتأخرين تنزيه البارئ عن الجهة ، فليس بجهة فوق عندهم ؛ لأنه يلزم في ذلك عندهم متى اختص بجهة أن يكون في مكان أو حيز ، ويلزم على المكان والحيز الحركة والسكون وذلك مستلزم للتحيز والتغير والحدوث (٢) . هذا قول المتكلمين . قال : وقد كان السلف الأول رضي الله عنهم لا يقولون بنفي الجهة ، ولا ينطقون بذلك ؛ بل نطقوا هم والكافة باثباتها لله تعالى كما نطق كتابه واخبرت رسله ، ولم ينكر أحد من السلف الصالح أنه استوى على عرشه حقيقة ، وخص العرش بذلك لأنه أعظم مخلوقاته ؛ وإنما جهلوا كيفية الاستواء ؛ فانه لا تعلم حقيقته ، كما قال مالك رحمه الله : الاستواء معلوم — يعنى في اللغة — والكيف مجهول ، والسؤال عن هذا بدعة . وكذا قالت أم سلمة رضي الله عنها ، وهذا القدر كاف . قال : والاستواء في كلام العرب هو العلو والاستقرار ، وذكر كلام الجوهري وغيره (٣) .

بنقل مذاهب  
سلف الأمة  
واثمتها وسائر  
الطوائف على  
أن الله فوق  
العالم ( فوق  
العرش )

وأما نقل مذاهب سلف الأمة وأثمتها وسائر الطوائف : فروى أبو بكر البيهقي في كتاب « الأسماء والصفات » بإسناد صحيح عن الأوزاعي ، قال :

(١) وهو « الجامع لأحكام القرآن » .

(٢) وفي التفسير المذكور : الحركة والسكون للمتحيّز والتغير والحدوث ، هذا قول الخ .

انظر ج ٧ ص ٢١٩ .

(٣) اللغوي المعروف صاحب « الصحاح » .

كننا والتابعون متوافرون نقول : إن الله تعالى ذكره فوق سماواته ، ونؤمن بما وردت السنة به من صفاته . وقال ابو بكر النقاش (١) صاحب التفسير والرسالة : حدثنا ابو العباس السراج ، سمعت قتيبة بن سعيد يقول : هذا قول الأئمة في الاسلام والسنة والجماعة : نعرف ربنا في السماء السابعة على عرشه ، كما قال : ( الرحمن على العرش استوى ) .

وقال الشيخ ابو نصر السجزي (٢) في كتاب « الابانة » له : وأئمتنا : كسفيان الثوري ، ومالك بن أنس ، وسفيان بن عيينة ، وحماد بن زيد ، وحماد بن سلمة ، وعبد الله بن المبارك ، وفضيل بن عياض ، وأحمد بن حنبل ، واسحاق بن ابراهيم الحنظلي : متفقون على أن الله سبحانه بذاته فوق العرش ، وأن علمه بكل مكان ، وأنه يرى يوم القيامة بالأبصار ، وأنه ينزل الى سماء الدنيا ، وأنه يفضب ويرضى ، ويتكلم بما شاء ، فمن خالف شيئاً من ذلك فهو منهم بريء ، وهم منه براء .

وقال الامام ابو عمر (٣) الطلمنكي في كتاب « الوصول الى معرفة الأصول » : وأجمع المسلمون من أهل السنة على أن معنى : ( وهو معكم اينما كنتم ) ونحو ذلك من القرآن أن ذلك علمه ، وأن الله فوق السموات بذاته مستو على عرشه كيف شاء . وقال أيضاً : قال أهل السنة في قول الله : ( الرحمن على العرش استوى ) ان الاستواء من الله على عرشه المجيد على الحقيقة لا على المجاز .

---

(١) محمد بن الحسن بن محمد بن اياد بن هارون الموصلي ( م ٣٥١ ) انظر : « المؤلفون ج ٩ ص ٢١٤ » .

(٢) عبد الله بن سعيد بن حاتم الوائلي الحافظ منسوب الى قرية على ثلاث فراسخ من سجستان ، وكان قديماً بالأصول والفروع ، وله تصانيف حسنة منها « الابانة » في الرد على الرافعين . ( المنتظم لابن الجوزي جزء ٨ ص ٣١٠ ) .

(٣) أحمد بن محمد بن عبد الله الأندلسي الطلمنكي المالكي ( م ٤٢٩ هـ ) .

وقال ابو عمر بن عبد البر في كتاب « التمهيد » في شرح الموطأ لما تكلم على حديث النزول قال : هذا حديث ثابت من جهة النقل ، صحيح الاسناد ، ولا يختلف أهل الحديث في صحته ، وهو منقول من طرق سوى هذه من أخبار العدول عن النبي ﷺ ، وفيه دليل على أن الله في السماء على العرش من فوق سبع سموات كما قالت الجماعة . قال : وهو من حججهم على المعتزلة في قولهم إن الله في كل مكان . قال : والدليل على صحة قول أهل الحق قول الله تعالى وذكر بعض الآيات - الى أن قال : - وهذا اشتهر وأعرف عند العامة والخاصة من أن يحتاج الى اكثر من حكايته ؛ لأنه اضطرار لم يوقفهم عليه أحد ، ولا أنكره عليهم مسلم .

وقال ابو عمر بن عبد البر ايضاً : أجمع علماء الصحابة والتابعين الذين حل عنهم التأويل قالوا في تأويل قوله : ( ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ) هو على العرش وعلمه في كل مكان ، وما خالفهم في ذلك من يحتاج بقوله .

وقال ابو عمر بن عبد البر ايضاً : أهل السنة مجمعون على الاقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة ، والايمان بها ، وحملها على الحقيقة لا على المجاز ؛ إلا أنهم لا يكتفون شيئاً من ذلك ، ولا يحدون فيه صفة محصورة ، وأما أهل البدع الجهمية والمعتزلة كلها والخواارج فكلهم ينكرها ، ولا يحمل شيئاً منها على الحقيقة ، ويزعم أن من أقر بها مشبه ، وهم عند من أقر بها نافون للمعبود ، والحق فيما قاله القائلون بما نطق به كتاب الله وسنة رسوله ، وهم أئمة الجماعة .

وقال الشيخ العارف معمر بن أحمد الأصفهاني (١) أحببت أن أوصي أصحابي

(١) أبو منصور الزاهد شيخ الصوفية في حدود المائة الرابعة .

بوصية من السنة ، وموعظة من الحكمة ، وأجمع ما كان عليه أهل الحديث والأثر ، وأهل المعرفة والتصوف من المتقدمين والمتأخرين (١) فذكر عقيدة قال فيها : وأن الله استوى على عرشه بلا كيف ولا تشبيه ولا تأويل ، والاستواء معقول ، والكيف فيه مجهول ، والله عز وجل بائن من خلقه ، والخلق منه بائون ، بلا حلول ولا مازجة ، ولا اختلاط ولا ملاصقة ؛ لأنه الفرد البائن من الخلق ، الواحد الغني عن الخلق ، وأنه سميع بصير عليم خبير متكلم ، ويرضى ويسخط ويضحك ويعجب ، ويتجلى لعباده يوم القيامة ضاحكا ، وينزل كل ليلة الى سماء الدنيا كيف شاء ، فيقول : « هل من داع فاستجب له ؟ هل من مستغفر فاغفر له ؟ هل من تائب فأتوب عليه ؟ حتى يطلع الفجر » قال : ونزول الرب الى السماء بلا كيف ولا تشبيه ولا تأويل ، فمن انكر النزول أو تأول فهو مبتدع ضال .

وقال الحافظ ابو نعيم الأصبهاني في العقيدة المشهورة عنه : طريقتنا طريقة المتبعين للكتاب والسنة واجماع الأمة ؛ فما اعتقدوه اعتقدناه ، فما اعتقدوه أن الأحاديث التي ثبتت عن النبي ﷺ في العرش واستواء الله عليه يقولون بها ويثبتونها ، من غير تكليف ، ولا تمثيل ولا تشبيه ، وأن الله بائن من خلقه ، والخلق بائون منه ، لا يحل فيهم ولا يمتزج بهم ، وهو مستو على عرشه في سمائه دون أرضه .

وقال عبد الرحمن بن ابي حاتم الرازي (٢) سألت ابي وأبا زرعة عن

مذاهب أهل السنة في أصول الدين وما أدر كنا (٣) عليه العلماء في جميع الأمصار

(١) والمتأخرين . ليست في نسخة ليدن ، وهي موجودة في الحموية الكبرى .

(٢) الامام الحافظ الناقد أبو محمد عبد الرحمن بن الحافظ الكبير أبي حاتم محمد بن ادريس بن المنذر التميمي الحنظلي الرازي اخذ عن أبيه وأبي زرعة وهما أماما أهل الحديث انظر : « اجتماع الجيوش الاسلامية » ص ٩١ ( م ٣٢٧ هـ ) .

(٣) لعله : وما أدركا عليه . ليناسب ما بعده .

فقالا (١) ادر كنا العلماء في جميع الأمصار حجازاً وعراقاً ومصرأً وشاماً ويمناً فكان من مذهبهم أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص والقرآن كلام الله غير مخلوق بجميع جهاته. الى أن قالوا (٢) وأن الله على عرشه بائن من خلقه كما وصف نفسه وعلى لسان رسوله ، بلا كيف ، أحاط بكل شيء علماً . وهذا مشهور عن الامام عبد الرحمن بن أبي حاتم من وجوه ، وقد ذكره عنه الشيخ نصر المقدسى (٣) في « كتاب الحجة » له .

وقال نصر في هذا الكتاب : إن قال قائل : قد ذكرت ما يجب على أهل الاسلام من اتباع كتاب الله وسنة رسوله وما اجمع عليه الأئمة العلماء ، والخذ بما عليه أهل السنة والجماعة : فاذا كرم مذهبهم ، وما أجمعوا عليه من اعتقادهم ، وما يلزمنا من المصير اليه من اجماعهم ؟ فالجواب : أن الذي ادركت عليه أهل العلم ومن لقيتهم واخذت عنهم ، ومن بلغنى قوله من غيرهم ؛ فذكر جهل اعتقاد أهل السنة ، وفيه : وأن الله مستو على عرشه ، بائن من خلقه ، كما قال في كتابه ، أحاط بكل شيء علماً ، وأحصى كل شيء عددا .

ونقل أقوال السلف من القرون الثلاثة ، ومن نقل اقوالهم في إثبات أن الله فوق العرش يطول ، ولا يتسع له هذا الموضع ؛ ولكن نبهنا عليه .

ولم يكن هذا عندهم من جنس مسائل النزاع التي يسوغ فيها الاجتهاد ؛ بل ولا كان هذا عندهم من جنس مسائل أهل البدع المشهورين في الأمة : كالخوارج والشيعة ( ٤ ) والقدرية ، والمرجئة ؛ بل كان انكار هذا عندهم أعظم من هذا كله ، وكلامهم في ذلك مشهور متواتر .

(١) في نسخة ليدن : قالوا .

(٢) في نسخة ليدن : قالوا وقد نقل عنهما ابن القيم بهذا اللفظ .

(٣) نصر بن ابراهيم بن نصر بن ابراهيم بن داود المقدسى النابلسي الشافعي أبو الفتح فقيه محدث حافظ له كتاب « الحجة » ، على تارك المحجة » . ( معجم المؤلفين ج ١٣ ص ٨٧ ) .

(٤) يعني المتقدمين كما تقدم التنبيه على هذا .

وليس انكار  
العلو عندهم  
من جنس المسائل  
التي يسوغ فيها  
الاجتهاد ،  
ولا من جنس  
البدع الأخرى

ولهذا قال الملقب بامام الأئمة ابو بكر ابن خزيمة (١) فيما رواه عنه الحاكم :  
 من لم يقل ان الله فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه وجب أن يستتاب ، فان  
 تاب والا ضربت عنقه ، ثم التي على مزبلة لثلا يتأذى بفتن ريحه أهل القبلة  
 ولا أهل الذمة . كما روى عبد الله بن أحمد بن حنبل (٢) في « كتاب السنة »  
 عن عبد الرحمن بن مهدي الامام المشهور (٣) أنه قال : ليس في أصحاب الأهواء  
 أثر من أصحاب جهنم يدورون أن يقولوا إن الله لم يكلم موسى ، ويدورون أن  
 أن يقولوا : ليس في السماء شيء ، وأن الله ليس على العرش . أرى ان يستتابوا  
 فان تابوا والاقتلوا . وعن عباد بن العوام الواسطي (٤) من طبقة شيوخ  
 الشافعي واحد قال : كلمت بشرا المريسي وأصحاب بشر فرأيت آخر كلامهم  
 ينتهي الى أن يقولوا : ليس في السماء شيء . وروى عبد الرحمن بن أبي حاتم في  
 كتاب « الرد على الجهمية » عن سعيد بن عامر الضبعي (٥) من هذه الطبقة  
 وهو امام البصرة إذ ذاك علما ودينا أنه ذكر عنده الجهمية ، فقال : هم شر قولا  
 من اليهود والنصارى ، قد اجتمع اليهود والنصارى وأهل الأديان مع المسلمين  
 ان الله على العرش وهم قالوا ليس عليه شيء .

وروى عبد الله بن أحمد عن سليمان بن حرب الامام المشهور (٦) قال  
 سمعت حماد بن زيد وهو الامام الكبير المشهور وذكر هؤلاء الجهمية فقال :  
 إنما يحاولون ان يقولوا ليس في السماء شيء . وعن عاصم بن علي بن عاصم (٧)

---

(١) الحافظ الكبير محمد بن اسحاق بن خزيمة بن المغيرة السلمي النيسابوري (م ٣١١ هـ) .  
 (٢) أبو عبد الرحمن الحافظ الثقة البغدادي (م ٢٩٠ هـ) .  
 (٣) (م ١٩٨ هـ) .  
 (٤) امام أهل واسط من طبقة شيوخ الشافعي وأحمد (م ١٨٥ هـ) .  
 (٥) أبو محمد (م ٢٠٨ هـ) انظر « تهذيب التهذيب ج ٤ ص ٥٠ » .  
 (٦) ابن بجبل الأزدي الوشحي . قال أبو حاتم : امام الأئمة (م ٢٢٤ هـ) .  
 (٧) شيخ أحمد والبخاري وطبقتهما (م ٢٢١ هـ) .

شيخ أحمد والبخاري قال ناظرت جهماً فتبين من كلامه انه لا يؤمن أن في السماء رباً ، وقال أحمد بن حنبل ثنا شريح بن يونس ، سمعت عبد الله بن نافع الصائغ ، سمعت مالك بن انس يقول : الله في السماء ، وعلمه في كل مكان . وروى عبد الله بن أحمد وغيره بإسناد صحيحة عن عبد الله بن المبارك انه قيل له : بماذا نعرف ربنا ؟ قال بأنه فوق سمواته على عرشه ، بأئن من خلقه ؛ ولا نقول كما تقول الجهمية : إنه هاهنا . وكذلك قال الامام أحمد بن حنبل وغيره .

وقال الامام ابو عبد الله البخاري صاحب «الجامع الصحيح» في كتاب «خلق الأفعال» : ( باب ما ذكر أهل العلم للمعطلة الذين يريدون ان يبدلوا كلام الله ) قال : وقال وهب بن جرير (١) : الجهمية الزنادقة انما يريدون أنه ليس على العرش استوى . قال : وقال حماد بن زيد (٢) : القرآن كلام الله نزل به جبريل ، ما يجادلون الا انه ليس في السماء إله . قال : وقال ابن المبارك : لا نقول كما قالت الجهمية : في الأرض هاهنا ؛ بل على العرش استوى . وقيل له : كيف نعرف ربنا ؟ قال : فوق سمواته على عرشه . وقال لرجل منهم . أتظنك خال منه ؟ فبهت الآخر (٣) . وقال : من قال ( لا اله الا هو ) مخلوق فهو كافر ؛ وإنا لنحكي كلام اليهود والنصارى ولا نستطيع ان نحكي كلام الجهمية . قال وقال علي بن عاصم (٤) : ما الذين قالوا إن لله ولدا ! كفر من الذين قالوا ان الله لا يتكلم . وقال : احذر من المريسي وأصحابه فان كلامهم ابو جاد الزندقة ، وأنا كلمت استاذهم جها فلم يثبت أن في

(١) وهب بن جرير بن حازم الازدي أبو العباس البصري الحافظ من شيوخ الامام أحمد وابن المديني وغيرهما .

(٢) أبو اسماعيل البصري ( م ١٧٩ هـ ) .

(٣) الآخر . يعني أنه يلزم من القول بأنه في كل مكان أنه في جوف الانسان ، وهذا لازم فاسد ، فلذلك بهت من قال بالحلول .

(٤) ابن صهيب الواسطي أبو الحسن التيمي . وانظر « التهذيب ج ٧ ص ٣٤٤ - ٣٤٨ » .

السماء إلها . قال ابو عبدالله البخارى : نظرت فى كلام اليهود والنصارى والمجوس فما رأيت قوماً أضل فى كفرهم منهم ، وإنى لأستجمل من لا يكفرهم إلا من لا يعرف كفرهم .

وقال الفضيل بن عياض : إذا قال لك الجهمي أنا كافر برب يزول عن مكانه فقل أنا أومن برب يفعل ما يشاء . وقال وحديث يزيد بن هرون (١) عن الجهمية فقال : من زعم أن الرحمن على العرش استوى على خلاف ما تقرر فى قلوب العامة فهو جهمي . قال : وقال حمزة بن ربيعة ، عن صدقة ، سمعت سليمان التيمي يقول لو سئلت ابن الله تبارك وتعالى ؟ لقلت فى السماء ، فإن قال : فإن كان عرشه قبل السماء ؟ لقلت على الماء ، فإن قال : فإن كان عرشه قبل الماء ؟ لقلت لأعلم . وروى عن يزيد بن هرون أنه ذكر أبا بكر الأصم والمريسي فقال : هما والله زنديقان كافران بالرحمن ، حلال الدم . قال وسئل عبدالله بن ادريس (٢) عن الصلاة خلف أهل البدع فقال لم يزل فى الناس إذا كان فيهم مرضي أو عدل فصل خلفه . قلت : فالجهمية ؟ قال : لاهذه من المقاتل ، هؤلاء لا يصلى خلفهم ، ولأينا كحون ، وعليهم التوبة . قال : وقال وكيع بن الجراح الرافضة شر من القدرية ، والحرورية شر منهما ، والجهمية شر هذه الأصناف . قال البخارى وقال زهير السجستاني : سمعت سلام بن ابى مطيع (٣) يقول : الجهمية كفار .

وكلام السلف والأئمة فى هذا الباب أعظم وأكثر من أن يذكر هنا  
الابعضه ؛ كلهم مطبقون على الذم والرد على من نفى أن يكون الله فوق العرش  
كلهم متفقون على وصفه بذلك ، وعلى ذم الجهمية الذين ينكرون ذلك ؛ وليس

ولا يوجد عنهم  
حرف يوافق  
عبارات النفاة ..

(١) تقدمت ترجمته .

(٢) عبد الله بن ادريس بن يزيد بن عبد الرحمن بن الأسود ، قال الامام أحمد : كان نسيج وحده . وقال ابن معين ثقة فى كل شيء (م ١٩٢) انظر : « التهذيب ج ٥ ص ١١٤ ، ١١٥ .  
(٣) قال الامام أحمد : ثقة ، صاحب سنة . انظر « الجرح والتعديل قسم (١) ج ٢ » .



بينهم في ذلك خلاف، ولا يقدر أحد أن ينقل عن أحد من سلف الأمة وأئمتها في القرون الثلاثة حرفاً واحداً يخالف ذلك ؛ لم يقولوا شيئاً من عبارات النافية : ان الله ليس في السماء ، والله ليس فوق العرش ، ولأنه لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا أن جميع الأمكنة بالنسبة اليه سواء ، ولا أنه في كل مكان، أو أنه لا تجوز الإشارة الحسية اليه ، ولا نحو ذلك من العبارات التي تطلقها النفاة لأن يكون فوق العرش : لانصا ولا ظاهراً ؛ بل هم مطبقون متفقون على أنه نفسه فوق العرش ، وعلى ذم من ينكر ذلك بأعظم مما يذم به غيره من اهل البدع مثل القدرية والخوارج والروافض ونحوهم .

فالرازي الجاحد  
للعلو مخالف  
للسلف ولسائر  
الطوائف ، وإنما  
وافق المعتزلة  
والمفلسفة النفاة  
ومتأخري  
الأشعرية

وإذا كان كذلك فليعلم ان الرازي ونحوه من الجاحدين لأن يكون الله نفسه فوق العالم هم مخالفون لجميع سلف الأمة وأئمتها الذين لهم في الأمة لسان صدق ، ومخالفون لعامة من يثبت الصفات من الفقهاء واهل الحديث والصوفية والمتكلمين مثل الكرامية والكلاية والأشعرية الذين هم الأشعري وأئمة اصحابه ؛ ولكن الذين يوافقونه على ذلك هم المعتزلة ، والمفلسفة المنكروا للصفات وطائفة من الأشعرية وهم في المتأخرين منهم أكثر منهم في المتقدمين ، وكذلك من اتبع هؤلاء : من الفقهاء ، والصوفية ، وطائفة من أهل الحديث .

وحينئذ فيذكر ما يتكلم به على حججه ولا حول ولا قوة الا بالله .

قوله : « البرهان  
الأول » لو كان  
لوق العرش  
لكان منقسماً

قال الرازي : ( الفصل الرابع ) في اقامة الحجج والبراهين على أن الله ليس بمختص بميز ولا جهة ، بمعنى أنه يشار اليه بالحس أنه هاهنا أو هناك ؛ وذلك لأنه لم يخل إما أن يكون منقسماً أو غير منقسم ، فإن كان منقسماً كان مركباً وقد تقدم ابطاله . وان لم يكن منقسماً كان في الصغر والحجارة كالجزء الذي لا يتجزأ وذلك باطل باتفاق كل العقلاء .

وأيضاً فإن من ينفي الجوهر الفرد يقول : إن كل ما كان مشاراً إليه (١) بأنه هاهنا أو هناك فلا بد وأن يتميز أحد جانبيه عن الآخر ، وذلك يوجب كونه منقسماً . فثبت بأن القول بأنه مشار إليه بحسب الحس ينفي الى هذين الباطلين ، فوجب أن يكون القول به باطلاً .

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال إنه تعالى واحد منزّه عن التأليف والتركيب، ومع كونه كذلك فإنه يكون عظيماً ؟ والعظيم يجب أن يكون مركباً منقسماً وذلك ينافي كونه أحداً . قلنا سلمنا ان العظيم يجب أن يكون منقسماً في الشاهد، فلم قلتم إنه يجب أن يكون في الغائب كذلك ، فان قياس الغائب على الشاهد من غير جامع باطل .

وايضاً لم لا يجوز أن يكون غير منقسم ويكون في غاية الصغر وهو مقتضى انه حقير ، وذلك على الله محال ؟ قلنا : الذي لا يمكن ان يشار اليه ولا يحس به يكون كالعدم فيكون أشد حقارة ، فاذا جاز هذا فلم لا يجوز ذلك .

والجواب عن الأول أن نقول : إنه إذا كان عظيماً فلا بد أن يكون منقسماً ، وليس هذا من باب قياس الشاهد على الغائب ؛ بل هذا بناء على البرهان القطعي ؛ وذلك لأننا اذا أشرنا الى نقطة لا تنقسم فلما أن يحصل فوقها شيء آخر ، أولاً يحصل . فان حصل فوقها شيء آخر كان ذلك الفوقاني مغايراً له ؛ إذ لو جاز أن يقال ان هذا المشار اليه عينه لا غيره جاز أن يقال هذا الجزء عين ذلك الجزء، فيفضي الى تجويز ان الجبل شيء واحد أو جزء لا يتجزأ مع كونه جبلاً ، وذلك شك في البديهيات ، فثبت أنه لا بد من التزام التركيب والانقسام . وإما أن لا يحصل فوقها شيء آخر ، ولا على يمينها ، ولا على يسارها ولا من تحتها :

---

(١) في نسخة الكواكب زيادة : بحسب الحس .

فحينئذ تكون نقطة غير منقسمة وجزء لا يتجزأ ؛ وذلك باتفاق العقلاء باطل .  
فثبت ان هذا ليس من باب قياس الغائب على الشاهد ؛ بل هو مبني على التقسيم  
الدائر بين النفي والاثبات .

قال : واعلم ان الحنابلة القائلين بالتركيب والتأليف أسعد حالا من هؤلاء  
الكرامية ، وذلك لأنهم اعترفوا بكونه مركباً من الأجزاء والأبعاد . وأما  
هؤلاء الكرامية فزعموا انه مشار اليه بحسب الحس ، وزعموا أنه غير متناه ؛ ثم  
زعموا أنه مع ذلك واحد لا يقبل القسمة ، فلا جرم صار قولهم على خلاف بديهة  
العقل . أما قولهم : الذي لا يحس ولا يشار اليه أشد حقارة من الجزء الذي  
لا يتجزأ . قلنا : كونه موصوفاً بالحقارة انما يلزم لو كان له حيز ومقدار حتى  
يقال انه أصغر من غيره ، أما اذا كان منزها عن الحيز والمقدار فلم يحصل بينه  
وبين غيره مناسبة في الحيز والمقدار ، فلم يلزم وصفه بالحقارة . (X)

يقال : هذه الحجة مع كل من قال انه فوق العرش وقال مع ذلك إنه غير  
مؤلف ولا مركب ، ممن يثبت له معنى الجسم كمن ذكره من الكرامية وممن  
ينفي عنه معنى الجسم كالكلابية وأئمة الأشعرية ، ومع كل طائفة ممن يوافقها  
من الفقهاء والصوفية وغيرهم — وإن كان عامة اهل السنة وأئمة الدين وأهل  
الحديث لا يقولون هو جسم ولا يقولون ليس بجسم ولا هو نصها (١) — وهي أيضاً  
مع من نقل عنه أنه يصفه بالتركيب والتأليف . والكلام عليها من وجوه :

الجواب عن  
حجته « اولا » :  
ان المنقسم لفظ  
مجمل : يراد به  
في لغة العرب  
ما فصل بعضه  
عن بعض

أحدها أن يقال : قد تقدم أن لفظ « المنقسم » لفظ مجمل بحسب  
الاصطلاحات ؛ فالمنقسم في اللغة العربية التي نزل بها القرآن هو ما فصل بعضه

(X) من أول الفصل الى هنا كله من « تأسيس التقديس » ( ص ٤٥ - ٤٧ ) طبع الحلبي  
عام ١٣٣٩ .  
(١) أي منصوصها . وهذه الجملة خطها غير واضح في نسخة ليدن وفي نسخة الكواكب :  
وهو قد نصبها . ولا معنى لذلك .

عن بعض كقسمة الماء وغيره بين المشتركين ، كما قال الله تعالى :  
( ونبتهم أن الماء قسمة بينهم ) وقال تعالى : ( لكل باب منهم جزء مقسوم )  
وقال تعالى : ( أ هم يقسمون رحمة ربك ، نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا )  
وقال النبي ﷺ : « إنما أنا قاسم أقسم بينكم » . وهذا هو حقيقة المقسوم ؛  
بدليل صحة نفي اللفظ عما ليس كذلك ، كما في الحديث الصحيح « قضى رسول  
الله ﷺ بالشفعة فيما لم يقسم » وكما في قوله : « أيما ميراث قسم في الجاهلية فهو  
على ما قسم ، وأيما مال أدركه الاسلام فهو على قسم الاسلام » وكما قال :  
« لا تقسم ورثتي ديناراً ولا درهما » وتقول الفقهاء : العقار : إما ان يحتمل القسمة ،  
أولا يحتمل القسمة ؛ فان كان كالرحى الصغيرة والخانوت الصغير التي لا تحتمل  
ففي ثبوت الشفعة فيه نزاع مشهور بين الفقهاء ، وان كان يحتمل القسمة كالأرض  
البيضاء الكبيرة ونحو ذلك ثبتت فيه الشفعة بالاتفاق . وكذلك يقولون :  
في ( باب القسمة ) : إن المال إما أن يحتمل القسمة ، وإما أن لا يحتملها . فالذي  
لا يحتمل القسمة كالعبد الواحد ، والفرس الواحد ، وكالجوهرة والائاء الواحد  
ونحو ذلك .

فهذا الباب « باب القسمة » ومافيه من المسائل كقولهم : القسمة هل هي  
افراز الحقوق وتميز الأنصاء ؟ أم هي بيع ؟ وقولهم : مالا يمكن قسمته إذا طلب  
أحد الشريكين بيعه ليقسم الثمن هل يجبر الآخر على البيع ؟ وقولهم : إذا كان  
في القسمة ضرر على أحد الشريكين فهل يجبر الممتنع فيها ، ونحو ذلك ؟ ومن  
ذلك قولهم في المضاربة والغنيمة ونحوها : هل يملك الربح او المضم بالظهور ؟  
أو لا يملك الا بالقسمة ؟ وقولهم : « باب قسم الصدقة والغنائم والنيء » وأمثال  
ذلك مما لا يحصيه إلا الله ؛ إنما يريد الخاصة من العلماء والعامة من الناس بلفظ  
القسمة هنا تفصيل الشيء بعضه عن بعض ، بحيث يكون هذا في حيز وهذا في

حيز منفصل عنه لتمييز أحدهما عن الآخر تميزاً يمكن به التصرف في أحدهما دون الآخر .

وإذا كان هذا المعنى هو الظاهر في لغة الناس وعاداتهم بلفظ القسمة فقوله بعد ذلك : « إما أن يكون منقسماً أو لا يكون » يختار فيه المنازع جانب النفي ؛ فإن الله ليس بمنقسم ، وليس هو شيئين أو أشياء كل واحد منهما في حيز منفصل عن حيز الآخر كالأعيان المقسومة ، وما نعلم عاقلاً يقول ذلك . وما كان منقسماً بهذا المعنى فهو اثبات كل منهما قائم بنفسه ؛ ولم يقل أحد من الناس ان الله أو ان خالق العالم هما اثنان متميزان كل منهما قائم بنفسه ؛ الا ما يحكى عن بعض الثانوية من قولهم : إن أصل العالم النور والظلمة القديمان ؛ لكن هؤلاء لا يقولون بتساويهما في الصفات .

وأيضاً فهؤلاء لا يسمون كلا منهما الله أو رب العالمين ، ولا يسمون اثنائهما باسم واحد . فلم يقل أحد من العقلاء إن مسمى الله أو رب العالمين هو منقسم الانقسام المعروف في نظر الناس وهو أن يكون عينان لكل منهما حيز منفصل عن حيز الآخر .

وأيضاً فلم يقل أحد إن الله كان واحداً ثم انه انفصل وانقسم حتى صار بعضه في حيز . فهذا المعنى المعروف من لفظ « المنقسم » متنف بانفلاق العقلاء ، وهو مناف لأن يكون رب العالمين واحداً منافاة ظاهرة ؛ ولكن لا يلزم من بطلان هذا بطلان مذهب المنازع الذي يقول ان الله واحد ليس هو اثنيت منفصلين كل منهما في حيز منفصل عن حيز الآخر .

ويراد به ما يمكن  
الناس فصل  
بعضه عن بعض  
وان كان في  
ذلك فساد

وقد يريد بعض الناس بلفظ « المنقسم » ما يمكن الناس فصل بعضه عن

بعض وان كان في ذلك فساد تنهى عنه الشريعة كالحیوان الحي والاینه (١) ونحو ذلك . فإن أراد بلفظ المنقسم ذلك فلا ريب ان كثيرا من الأجسام ليس منقسما بهذا الاعتبار ؛ فان بني آدم يعجزون عن قسمته ؛ فضلا عن ان يقال ان رب العالمين يقدر العباد على قسمته وتفريقه وتمزيقه ، وهذا واضح .

ويراد به ما يمكن  
في قدرة الله  
قسمته

وقد يراد بلفظ « المنقسم » ما يمكن في قدرة الله قسمته ؛ لكن العباد لا يقدرون على قسمته كالجبال وغيرها . ومن المعلوم أنه لا يجوز أن يقال ان الله يمكن قسمته وأنه قادر على ذلك ، كما لا يجوز ان يقال انه يمكن عدمه أو موته او نومه وانه قادر على ذلك ؛ فانه واحد لا إله الا هو ، وهذه القسمة تجعله اثنين منفصلين كل منهما في حيز آخر وهذا ممتنع على الله ، وذلك ظاهر . ولا نزاع بين المسلمين بل بين العقلاء في ذلك ؛ وإنما تنازع الناس في كثير من الأجسام هل يمكن قسمتها وتفريقها أم لا يمكن كأرواح بني آدم والملائكة ؛ بل كالعرش وغيره ، وقد خالف كثير من الفلاسفة للمسلمين في أن الأفلاك تقبل الانقسام الذي هو تفريق لبعض الجسم عن بعض ؛ فاما الخالق تعالى فما علمنا احداً منهم يصفه بذلك ، ولو وصفه واصف بذلك لم يكن ما ذكره الرازي حجة على بطلان قوله كما سند كره .

وان كان غير منقسم لا بالمعنى الأول الذي هو وجود الانقسام المعروف ، ولا بالمعنى الثاني الذي هو إمكان هذا الانقسام : فقله : « وإن لم يكن غير منقسم كان في الصغر بمنزلة الجوهر الفرد » ليس بلازم حينئذ ؛ فان ما يوصف بأنه واحد من الأجسام كقله تعالى : ( وان كانت واحدة فلهما النصف ) وقوله : ( ذرني ومن خلقت وحيداً ) ونحو ذلك جسم واحد ومتحيز واحد وهو

فلا يلزم من  
كونه جسماً أو  
متحيزاً أو فوق  
العالم أو غير  
ذلك ان يكون  
منقسماً بهذه

في جهة ومع ذلك ليس هو منقسماً بالمعنى الأول ؛ فان المنقسم بالمعنى الأول لا يكون الا عدداً اثنين فصاعداً كالماء اذا اقتسموه وكالأجزاء المقسومة التي لكل باب في جهنم منها جزء مقسوم . وإذا كان هذا فيما يقبل القسمة كالانسان ، والذي يقدر البشر على قسمته وما لا يقبل القسمة أولى بذلك (١) وهذا ظاهر محسوس بديهي لا نزاع فيه ؛ فان أحداً لم ينزاع في أن الجسم العظيم الذي لم يفصل بعضه عن بعض فيجعل في حيزين منفصلين أولاً يمكن ذلك فيه اذا وصف بأنه غير منقسم لم يلزم من ذلك ان يكون بقدر الجوهر الفرد ؛ بل قد يكون في غاية العظم والكبر.

ولا ريب أن الرازي ونحوه ممن يحتج بمثل هذه الحجة لا يفسرون الانقسام بهذا الذي قررناه من فصل بعضه عن بعض بحيث يكون كل بعض في حيزين منفصلين أو امكان ذلك فيه ؛ فان أحداً لم يقل ان الله منقسم بهذا الاعتبار . ولا يلزم من كونه جسمًا أو متحيزاً أو فوق العالم أو غير ذلك أن يكون منقسماً بهذا الاعتبار .

ولا يلزم ان يكون بمنزلة الجوهر الفرد ، لأن ما لا يقبل القسمة اولي

وإن قال : أريد « بالمنقسم » أن ما في هذه الجهة منه غير ما في هذه الجهة ، كما نقول : إن الشمس منقسمة بمعنى أن حاجبها الأيمن غير حاجبها الأيسر ، والفلك منقسم بمعنى أن ناحية القطب الشمالي غير ناحية القطب الجنوبي — وهذا هو الذي أراده — فهذا مما يتنازع الناس فيه .

وان أراد ان ما في هذه الجهة منه غير ما في هذه الجهة ففيه نزاع ، ويأتي

فيقال له : قولك : « ان كان منقسماً كان مركباً وقد تقدم ابطاله » تقدم الجواب عن هذا الذي سميته مركباً ؛ وتبين أنه لا حجة اصلاً على امتناع ذلك ؛ بل تبين ان احالة ذلك تقتضي ابطال كل موجود ، ولولا انه احال على ما تقدم

(١) وفي نسخة الكواكب : كالاشياء الذي يقدر الناس على قسمته . ولعله كالماء ،

وما لا يقدر البشر على قسمته ، فما لا يقبل النخ .

لما احلنا عليه . وتقدم بيان ما في لفظ « التركيب » و « الحيز » و « الافتقار » من الاحتمال ، وان المعنى الذى يقصدونه بذلك يجب ان يتصف به كل موجود سواء كان واجباً أو ممكناً ، وأن القول بامتناع ذلك يستلزم السفسة المحضة . وتبين أن كل أحد يلزمه ان يقول بمثل هذا المعنى الذى سماه تركيباً حتى الفلاسفة ، وأن هذا المنازع يقول مثل ذلك فى تعدد الصفات وانه الزم الفلاسفة مثل ذلك .

ابطال ما سماه  
تركيباً

وقول من يقول من هؤلاء : ما يكون منقسماً أو مركباً بهذا الاعتبار فانه لا يكون ( واحداً ) ولا يكون ( احداً ) فان ( الأحد ) هو الذى لا ينقسم . خلاف لما جاء فى كتاب الله وسنة رسوله ولغة العرب من تسمية الانسان واحداً كقوله ( وان كانت واحدة فلهما النصف ) وقوله ( ذرني ومن خلقت وحيداً ) ونحو ذلك .

قولهم : لو كان  
منقسماً او مركباً  
بهذا الاعتبار  
لم يكن احداً  
ولا واحداً هي  
أكبر شبههم

وتحرير هذا المقام هو الذى يقطع الشغب والنزاع؛ فان هذه الشبهة هي من أكبر أو أكبر أصول المعطلة لصفات الرب بل المعطلة لذاته ، وهو عند التحقيق من أفسد الخيالات ، ولكن لاحول ولا قوة الا بالله ؛ فان الاشراك قد ضل به كثير من الناس ، قال الخليل ( واجنبني وبنى أن نعبد الأصنام . رب إني أضللن كثيراً من الناس ) واذا شرح الله صدر العبد للإسلام يتعجب غاية العجب ممن ضل عقله حتى أشرك ، كما روي ان بعض الناس قال للنبي ﷺ : ما كان لهم عقول يعنى لمشر كى قريش فقال النبي ﷺ « كانت لهم عقول أمثال الجبال ولكن كادها باريها » وروي أن خالد بن الوليد لما هدم العزى وكانت عند عرفات قال يارسول الله عجبت من أبي وعقله كان يحىء الى هذه العزى فيسجد لها وينسك لها ويحلق لها رأسه فقال النبي ﷺ « تلك عقول كادها باريها » ولهذا يعترف



المشركون بالضلال يوم القيامة كما قال تعالى : ( فكبكوا فيها هم والغاؤون .  
وجنود ابليس اجمعون . قالوا وهم فيها يختصمون . تالله ان كنا لفي ضلال مبين  
اذ نسويكم رب العالمين . وما أضلنا الا الجرمون ) قال تعالى عن قوم عاد الذين  
كانوا من أعظم بنى آدم : ( ولقد مكناهم فيما إن مكناكم فيه ، وجعلنا لهم سمعاً  
وأبصاراً وأفئدة ، فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شيء اذ كانوا  
يحمدون بآيات الله ، وحق بهم ما كان به يستهزون ) .

وهذه الشبهة وان تنوعت عباراتها هي التي ذكر الأئمة أنها أصل كلام  
الجهمية كما ذكر ذلك الامام احمد حيث قال : وكذلك الجهم وشيعته دعوا  
الناس الى المتشابه من القرآن والحديث فضلوا وأضلوا بكلامهم بشرا كثيرا ، فكان  
مما بلغنا من أمر الجهم عدو الله انه كان من أهل خراسان من أهل الترمذ وكان  
صاحب خصومات وكلام ، وكان أكثر كلامه في الله ، فلقى اناساً من المشركين  
يقال لهم « السمنية » فمرقوا الجهم ، فقالوا له : نكلمك فان ظهرت حجتنا عليك  
دخلت في ديننا ، وإن ظهرت حجتك علينا دخلنا في دينك . فكان مما كلموا به  
الجهم أن قالوا : ألسنت تزعم أن لك الها ؟ قال : جهم : نعم . فقالوا فهل رأيت  
الهلك ؟ قال : لا . قالوا : فهل سمعت كلامه ؟ قال : لا . قالوا : أفشمت له رائحة ؟  
قال : لا . قالوا : فوجدت له حسا ؟ قال : لا . قالوا : فوجدت له مجساً ؟ قال : لا . قالوا :  
فما يدريك أنه إله ؟ فتحير الجهم فلم يدر من يعبد أربعين يوماً ، ثم إنه استدرك حجة  
مثل حجة زنادقة النصارى ، وذلك أن زنادقة النصارى ، يزعمون أن الروح التي في  
عيسى هوروح الله من ذات الله ، فإذا أراد أن يحدث أمراً دخل في بعض خلقه فتكلم  
على لسان خلقه ، فيأمر بما شاء ، وينهى عما شاء ، وهوروح غائب عن الأبصار .  
فاستدرك الجهم حجة مثل هذه الحجة ، فقال للسمني : السنت تزعم أن فيك روحاً ؟  
قال : نعم . قال : فهل رأيت روحك ؟ قال : لا . قال : فهل سمعت كلامه ؟ قال : لا .

وان تنوعت  
عباراتها فهي  
التي ذكر الأئمة  
انها اصل كلام  
الجهمية

قال : فهل وجدت له حساً أو مجسماً ؟ قال : لا . قال : فكذلك الله لا يرى له وجه ، ولا يسمع له صوت ، ولا يشم له رائحة ، وهو غائب عن الأبصار ، ولا يكون في مكان دون مكان .

فهذا الذي حكاه الامام أحمد من مناظرة السمنية المشركين للجهم هو كما ذكره اهل المقالات والكلام عنهم أنهم لا يقرون من العلوم الاباحسيات ؛ ولكن قد يقول بعض الناس : إنهم ارادوا بذلك ان مالا يدركه الانسان بحسه فانه لا يعلمه ، حتى يقولوا عنهم : انهم ينكرون المتواترات والمجربات والبدهييات وهذا والله اعلم غلط عليهم .

كما غلط هؤلاء في نقل مذهب « السوفسطائية » فزعموا ان فرقة من الناس تنكر وجود شيء من الحقائق . ومن المعلوم أن أمة يكون لهم عقل يفارقون به المجانين لا يقولون هذا ؛ ولكن قد تقع السفسطة في بعض الأمور وبعض الأحوال ، وتكون كما فسرها بعض الناس : أن « السفسطة » هي كلمة معربة ، وأصلها يونانية « سوفسقا » ومعناها الحكمة المموهة ؛ فان لفظ « سوفيا » يدل في لغتهم على الحكمة ؛ ولهذا يقولون « فيلاسوف » أي محب الحكمة . فلما كان من القضايا ما يعلم بالبرهان ، ومنه ما يثبت بالقضايا المشهورة ، وبعضها يناظر فيه بالحجج السليمة ، وبعضها تتخيله النفس وتشعر به فيحركها وان لم تكن صادقة وهي القضايا الشعرية ، ومنها ما يكون باطلا لكن يشبه الحق ، فهذه الحكمة المموهة هي المسماة بالسفسطة عند هؤلاء ، وقد تكلمنا على هذا في غير هذا الموضع (١) .

---

(١) وتقدم ذكر مذهب السمنية والسوفسطائية في المجلد الاول بأبسط من هذا . وانظر كتاب « الرد على المنطقيين » .

فهؤلاء « السمنية » يكون قولهم أن ما لا يدرك بالحواس لا يكون له حقيقة ؛ ثم الرجل قد يعلم ذلك بحواسه ، وقد يعلم ذلك بأخبار من علم ذلك بحواسه . ويدل على ذلك أن هؤلاء قوم موجودون ، فالرجل منهم لا بد أن يقر بوجود أبويه وجده وولادته وحوادث بلده الموجودة قبله وما يحتاج إليه من أخبار الناس والبلاد ، وهذه الأمور كلها لا يعلمها أحدهم إلا بالخبر فانه لم يدرك بحسه ولادته وإحبال أبيه لأمه ونحو ذلك لكن الخبرون يعلمونها بالاحساس ؛ ولا يتصور أن يعيش في العالم أمة يكذبون بكل ما لم يحسوه ؛ بل هذا يلزم ان بعضهم لا يزال غير مصدق لبعض في معاملاتهم واجتماعاتهم ، والانسان مدني بالطبع لا يعيش الا مع بني جنسه ؛ ومن لم يقر الا بما أحسه لم يمكنه الاستعانة ببني جنسه في عامة مصالحه .

واذا كان مقصودهم ان ما لا يحس به لم يكن موجوداً كان من الجواب السديد لهم ان يقال لهم : الهي سبحانه يمكن احساسه : فتمكن رؤيته ، وسماع كلامه ، وقد كلم في الدنيا بعض خلقه وسوف يكلم عباده ، ويرونه في الدار الآخرة ؛ فان كانوا ينكرون العلم والاقرار بكل ما لا يحسه الانسان امكنه ان يقرر عليهم العلم بالخبريات والمجربات والبدهييات وغير ذلك . وإن كانوا يقولون : إن كل موجود فلا بد أن يمكن إحساسه . فهذا الذي قالوه : هو مذهب الصفاتية كلهم الذين يقرون بأن الله يرى في الدار الآخرة وهو مذهب سلف الأمة وأئمتها ؛ لكنه هنا ضل فظن أن الله لا يمكن إحساسه ولا رؤيته ، واحتاج حينئذ إلى اثبات موجود لا يمكن إحساسه ، فزعم أن روح بني آدم كذلك لا يمكن احساسها بشيء من الحواس ، وقاس وجود الله على وجود الروح من هذا الوجه .

وهذه هي الطريقة التي سلكها هذا المؤسس في أول تأسيسه حيث أثبت وجود مالا يكون داخل العالم ولا خارجه بما قال من قال من الفلاسفة وموافقيهم من المسلمين : إن الروح الذي في بنى آدم لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا يمكن احسامها . فقول جهم هو قول هؤلاء ، كما قال تعالى : ( وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله أو تأتينا آية ، كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم ، تشابهت قلوبهم ) وقال تعالى : ( ففروا الى الله إني لكم منه نذير مبين . ولا تجمعوا مع الله إلهاً آخر إني لكم منه نذير مبين . كذلك ما أتى الذين من قبلهم من رسول الا قالوا ساحر أو مجنون . أتواصوا به بل هم قوم طاغون ) وقال تعالى : ( وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً شياطين الانس والجن يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غروراً ) .

فالجهم قال  
ان الروح  
لا داخل العالم  
ولا خارجه ...  
والرازي اثبت  
وجود مالا يكون  
داخل العالم  
ولا خارجه ...

قال الامام أحمد : ووجد الجهم ثلاث آيات من القرآن من المتشابه قوله : ( ليس كمثله شيء ) ( وهو الله في السموات وفي الأرض ) و ( لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ) فبنى أصل كلامه على هؤلاء الآيات ، وتأول القرآن على غير تأويله ، وكذب بأحاديث رسول الله ﷺ ، وزعم أن من وصف الله بشي مما وصف به نفسه في كتابه أو حدث عنه رسوله كان كافراً وكان من المشبهة ، فأضل بكلامه بشراً كثيراً ، واتبعه على قوله رجال من اصحاب أبي حنيفة واصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة (١) ووضع دين الجهمية . فاذا سألهم الناس عن قول الله : ( ليس كمثله شيء ) يقولون : ليس كمثله شيء من الأشياء وهو تحت الأرضين السابعة كما هو على العرش ، ولا يخلو منه مكان ، ولا يكون في مكان دون مكان ، ولم يتكلم ولا يتكلم ، ولا ينظر اليه أحد في الدنيا ولا في الآخرة ، ولا يوصف ، ولا يعرف بصفة ولا بفعل ، ولا له غاية ولا منتهى ،

(١) وفي حاشية نسخة لندن : بالكوفة .

ولا يدرك بعقل ، وهو وجه كله ، وهو علم كله ، وهو سمع كله ، وهو بصر كله ، وهو نور كله ، وهو قدرة كله ، لا يوصف بوصفين مختلفين . وفي نسخة : ولا يكون شيئين مختلفين . وليس له أعلى ولا أسفل ، ولا نواحي ولا جوانب ، ولا يمين ولا شمال ، ولا هو ثقيل ولا خفيف ، ولا له لون . وفي نسخة : ولا له نور ، ولا له جسم ، وليس معلوم أو معقول ، وكلما خطر على قلبك أنه شيء تعرفه فهو على خلافه . فقلنا : هو شيء ؟ فقالوا : هو شيء لا كالأشياء . فقلنا : إن الشيء الذي يكون لا كالأشياء قد عرف أهل العقل أنه لا شيء ، فعند ذلك تبين للناس أنهم لا يثبتون شيئاً أو قال لا يأتون بشيء ؛ ولكنهم يدفعون عن أنفسهم الشبهة بما يقرون في العالمية . فإذا قيل لهم : من تعبدون ؟ قالوا : نعبد من يدبر أمر هذا الخلق (١) . فقلنا : هذا الذي يدبر أمر هذا الخلق هو مجبول لا يعرف بصفة ؟ قالوا : نعم . فقلنا : قد عرف المسلمون انكم لا تثبتون شيئاً أو قال لا تأتون بشيء . وإنما تدفعون عن انفسكم الشبهة بما تظهرون . فقلنا لهم : هذا الذي يدبر هو الذي كلم موسى ؟ قالوا : لم يتكلم ولا يكلم ؛ لأن الكلام لا يكون الا بجارحة ، والجوارح عن الله متنفية . فلما سمع الجاهل قولهم ظن أنهم من أشد الناس تعظيماً لله ، ولا يعلم أنهم إنما يقود قولهم الى ضلالة وكفر . وفي نسخة أنهم إنما يقودون قولهم الى فرية في الله . ثم ذكر أحمد الكلام في مناظرتهم في القرآن ، والرؤية ، والصفات ، والعرش ، ونحو ذلك (٢) .

والأئمة اذا ارادوا  
ذكر ما يستحقه  
من التنزيه الحق  
ذكروا سورة  
الاخلاص

وكان الأئمة كالامام أحمد والفضيل بن عياض وغيرهما اذا ارادوا أن يذكروا ما يستحقه الله من التنزيه ذكروا « سورة الاخلاص » التي تعدل ثلث القرآن ، وانها مستوفية كل ما ينفي في هذا الباب ؛ ولهذا لما ناظرت الجهمية

(٢) وفي نسخة ليدن : العالم .

(٣) انظر كتاب « الرد على الزنادقة والجهمية » مطبوع .

الامام أحمد كأبي عيسى محمد بن عيسى برغوث وغيره من البصريين والبغداديين ، وذكروا الجسم وملازمه : ذكر لهم أحمد « سورة الاخلاص » فان ما فيها من التنزيه هو الحق دون ما ادخلوه في لفظ الجسم من الزيادات الباطلة .

وذلك ان ما يذكرونه يدور على أصليين نفي التشبيه ونفي التجسيم الذي هو التركيب والتأليف ؛ ولهذا يذكر من العقائد التي ينبغي (١) فيها التنزيه : الاعتقاد السليم من التشبيه والتجسيم . فأصل كلامه كله يدور على ذلك ، ولا ريب أنهم نزهوا الله بنفي هذين الأمرين عن أمور كثيرة بحسب تنزيهه عنها ، وما زادوه من التعطيل فانما قصدوا به التنزيه والتقديس وان كانوا في ذلك ضالين مضلين .

بخلاف ما أدخله المتكلمون في لفظ « الجسم » من الزيادات الباطلة

و « سورة الاخلاص » تستوفي الحق من ذلك ؛ فان الله يقول : ( قل هو الله أحد ، الله الصمد ) وهذان الاسمان « الأحد » و « الصمد » لم يذكرا الله إلا في هذه السورة ، وهما ينفيان عن الله ما هو منتزعه عنه من التشبيه والتمثيل ، ومن التركيب والانقسام والتجسيم ؛ فان اسمه « الأحد » ينفي المثل والنظير كما تقدم الكلام على ذلك في أدلته السمعية (٢) ، وبيننا أن الأحد في أسماء الله ينفي عنه أن يكون له مثل في شيء من الأشياء ، فهو أحد في كل ما هو له . واسمه ( الصمد ) ينفي عنه التفرق ، والانقسام والتمزق وما يتبع ذلك من تركيب ونحوه ؛ فإن اسم ( الصمد ) يدل على الاجتماع .

فالأحد ينفي ما هو منزعه عنه من التشبيه والتمثيل ، والصمد يوجب تنزيهه عما يجب نفيه من الانقسام والتفرق . . .

وكذلك كل واحد من معنييه اللذين يتناولهما هذا الاسم ، وهو : أن ( الصمد ) هو السيد الذي كمل سؤدده ويصمد اليه في الأمور . والصمد هو الذي

وكل واحد من معنييه يدل على ذلك

(١) أي يقصد .

(٢) في المجلد الأول .

لا جوف له ، كما يقال: الملائكة صمد والآدمي أجوف . والمصمت ضد الأجوف ، فان اسم السيد يقتضي الجمع والقوة ؛ ولهذا يقال : السواد هو اللون الجامع للبصر ، والبياض اللون المفرق للبصر . ويقال للحليم : السيد ؛ لأن نفسه تجتمع فلا تتفرق وتتميز من الغيظ والواردات عليها ، وكذلك هو الذي يصبر على الأمور ، والصبر يقتضي الجمع والحبس والضم ؛ وضده الجزع الذي يقتضي التفرق ، وكذلك التعزى والتعزز ، وعززته فتعزى أو هو لا يتعزى هو ضد الجزع ؛ فان التعزز والتعزى يقتضي الاجتماع والقوة ، والجزع يقتضي التفرق والضعف .

والانسان له في سؤدده وعزته حالان : ( أحدهما ) ان يستغنى بنفسه عن غيره ويعز بنفسه عن غيره فلا يحتاج الى الغير الذي يحتاج اليه غيره لغناه [و] لا يخاف منه لعزته . و ( الثاني ) أن يكون هو قد احتاج اليه غيره ويكون قد أعز غيره فغلبه واعزه فمنعه ، فيكون الناس قد صمدوا له أي قصدوه وأجمعوا له ، وهذا هو الصمد السيد ، وذلك إنما يكون من كمال سؤدده وصمديته التي تنافي تفرقه وتمزقه وضعفه .

ولفظ ( الصمد ) يدل على أنه لا جوف له ، وعلى انه السيد ؛ ليس كما تقول طائفة من الناس : أن ( الصمد ) في اللغة إنما هو السيد . ويتعجبون مما نقل عن الصحابة والتابعين من أن ( الصمد ) هو الذى لا جوف له ؛ فان أكثر الصحابة والتابعين فسروه بهذا ، وهم أعلم باللغة وبتفسير القرآن . ودلالة اللفظ على هذا أظهر من دلالتها على السؤدد ؛ وذلك أن لفظ ( ص م د ) يدل على الاجتماع والانضمام المنافي للتفرق والخلو والتخويف ، كما يقال صمد المال وصمده وتصمد اذا جمعه وضم بعضه الى بعض . ومنه في الاشتقاق الأكبر الصمت والمصمت ؛ فان التاء والdal اخوان متقاربان الى بعض في المخرج . والاشتقاق الأكبر

ودلالة لفظ  
الصمد على أنه  
لا جوف له أظهر  
من دلالاته  
على السؤدد

هو ما يكون فيه الكلمتان قد اشتركت في جنس الحرف ، فالكلمتان اشتركت في الصاد والتاء . والتاء والدال اخوان ، يقال صمت يصمت صماتاً ، واصمت اصماتاً ، وهو جمع وضم ينافي الافتتاح والتفريج ؛ ولهذا يقال للعظام ونحوها من الأجسام : منها أجوف ، ومنها مصمت .

فظهر أن اسمه (الأحد) يوجب تنزيهه عن ما يجب نفيه عنه من التشبيه ومماثلة غيره له في شيء من الأشياء . واسمه (الصمد) يوجب تنزيهه عما يجب نفيه من الانقسام والتفريق ونحو ذلك مما ينافي كمال صمديته ، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

وأما ما تزيده المعطلة على ذلك : من نفي صفاته التي وصف بها نفسه التي يجعلون فيها تنزيهاً ، وإثباتها تشبيهاً ، ومن نفي حده وعلوه على عرشه وسائر صفاته التي وصف بها نفسه يجعلون فيها تنزيهاً ، ويجعلون إثبات ذلك إثباتاً لانقسامه وتفرقه الذي يسمونه تجسيماً وتركيباً : فهذا باطل .

وما تزيده  
المعطلة على ذلك  
من نفي صفاته  
وعلوه وجعلها  
إثباته تشبيهاً  
وانقساماً باطل

وليتدبر هذا المقام فانه من أعظم الأشياء منفعة في أعظم أصول الدين الذي جاءت به هذه السورة التي تعدل ثلث القرآن ، وفيه أعظم اضطراب الخلائق ، وكثرفيه تعارض الحجج ، وتفرق الطوائف . وإذا كانت هذه الشبهة ونحوها هي أصل ضلال الأولين والآخرين لما فيها من الألفاظ المشبهة الجملة — كما قال الامام أحمد في وصف الذين عقدوا ألوية البدعة واطلقوا عنان الفتنة قال : فهم مختلفون في الكتاب ، مخالفون للكتاب ، مجمعون على مفارقة الكتاب ، يقولون على الله وفي الله وفي كتاب الله بغير علم ، يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم — فطريق حل مثلها وأمثالها ما تقدم من الكلام على الألفاظ المتشابهة الجملة التي فيها والتي أحدثوها وليس لها أصل في

تدبر هذا من  
أعظم الأشياء  
نفعاً في أعظم  
أصول الدين



كتب الله ؛ ولهذا كان هؤلاء من ( الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم ) إذ السلطان هو كتاب الله ، فمن جادل بغير سلطان من الله كان ممن ذمه الله في الكتاب ، قال الله تعالى : ( الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم ، كبر مقتاً عند الله وعند الذين آمنوا ، كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار ) وقال : ( ان الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه ، فاستعذ بالله إنه هو السميع البصير ) . فهذه الألفاظ المشتبهة متى استفسر عن معانيها وفصلت زال ما في حججهم من الاشتباه ، وتبين انها حجة داحضة ، وان كان هؤلاء ممن قال الله فيهم : ( وهم يجادلون في الله وهو شديد الحال ) وقال تعالى : ( أو يوبقهن بما كسبن أو يعفون عن كثير ويعلم الذين يجادلون في آياتنا ما لهم من محيص ) .

الوجه الثاني : أن قوله : « من ينفي الجوهر يقول ان كل ما كان (١) »  
يشار اليه بحسب الحس بأنه هاهنا أو هناك فلا بد أن يتميز أحد جانبيه عن الآخر ، وذلك يوجب كونه منقسماً » (٢) . انما يريد هؤلاء بكونه منقسماً أنه يمكن أن يتميز في نفسه بعضه عن بعض ، أو يتميز منه شيء عن شيء ، أو العقل يتميز منه شيئاً من شيء ؛ وليس لهذا التميز حد يوقف عنده ، لا يقولون إن فيه انقساماً غير هذا ، بل يقولون : إنه واحد في نفسه ، كما أنه واحد في الحس ، ويقولون : إن الجسم منقسم الى بسيط والى مركب . وأما مثبتوه فلم يولان : ( أحدهما ) أنه أيضاً واحد في نفسه وفي الحس ؛ ولكن قسمته تنتهي الى حد . ( والثاني ) : الى أن فيه اجزاء موجودة (٣) .

« ثانية » ان كون الشيء مشاراً اليه لا يفي الى التركيب وكونه في غاية الحقارة ، بل الى احدهما ، مع ان كليهما باطل

(١) ليس في نسخة ليدن : كان .

(٢) وتكملته : « فثبت أن القول بأنه مشار اليه بحسب الحس يفي الى هذين القسمين

الباطلين فوجب ان يكون القول به باطلا » .

(٣) وفي نسخة ليدن : والثاني اجزاء موجودة .

فالمشار اليه بحسب الحس لا يفيض الى الأمرين جميعاً ؛ بل على إن كان منقسماً كما ذكر ، لم يفيض الى شئين ؛ بل غايته ان يفيض الى ما ذكره من التركيب الذى تقدم الكلام عليه . وان لم يكن منقسماً — وذلك عنده لا يكون الا على (١) مثبتة الجوهر الفرد — أفضى إلى أن يكون فى غاية الحقارة . وهذا الجوهر الفرد إما أن يكون منتفياً فى نفس الأمر ، وإما ان يكون ثابتاً . فلا يقول العاقل : إن رب العالمين بقدره . فلم يبق ما يقال الا ما ذكره من الانقسام والتركيب وقد تقدم الكلام عليه ، وثبت أنه لا يفيض الى هذين الأمرين جميعاً ؛ بل إنما يفيض إلى أفضى الى احدهما فقط ؛ لكن يفيض الى هذا على تقدير ، والى هذا على تقدير آخر . فظهر ان كونه مشاراً اليه بالحس لا يفيض الى الأمرين الذين ذكرهما ، وإنما يفيض إلى أفضى الى أحدهما .

الوجه الثالث : السؤال الذى اورده ، وهو أنه «لم لا يجوز أن يكون غير منقسم ويكون بقدر الجوهر الفرد ، بل يكون واحداً عظيماً منزهاً عن التركيب والتأليف والانقسام » وهذا ليس قول من ذكره من الكرامية فقط ؛ بل اذا كان هو قول من يقول إنه فوق العرش وهو جسم فهو قول من يقول هو فوق العرش وليس بجسم بطريق الأولى والأخرى ، فان نفي التركيب والانقسام على القول بنفي الجسم أظهر من نفيه على القول بثبوت الجسم . فإذاً على ما ذكره : هذا السؤال يورده على كل من يقول انه فوق العرش ويقول مع ذلك انه ليس بجسم ، وهذا قول الكلالية وأئمة الأشعرية وطوائف لا يحصون من الفقهاء وأهل الحديث والصوفية من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعى وأحمد كالقاضى أبى يعلى وأبى الوفاء ابن عقيل وأبى الحسن ابن الزاغوني وغيرهم ؛ بل قد ذكر الأشعرى ان هذا قول أهل السنة وأصحاب الحديث ، فقال : وقال أهل السنة وأصحاب الحديث ليس بجسم ، ولا يشبه الأشياء ،

« ثالثاً » أن هذا السؤال الذى اورده على الكرامية لا يخصهم بل يعم كل من قال انه فوق العرش

وأنه على العرش . وقد تقدم قوله في ذلك وقول غيره . وهؤلاء طوائف عظيمة ، وهم أجل قدراً عند المسلمين ممن قال انه ليس على العرش .

فان نفاة كونه على العرش لا يعرف فيهم الا من هو مأبون في عقله ودينه عند الأمة وان كان قد تاب من ذلك ؛ بل غالبهم أو عاتهم حصل منهم نوع ردة عن الاسلام وان كان منهم من عاد الى الاسلام ، كما ارتد عنه قديماً شيخهم الأول « الجهم بن صفوان » وبقى أربعين يوماً شاكاً في ربه لا يقر بوجوده ولا يعبد ، وهذه ردة باتفاق المسلمين ، وكذلك ارتد هذا الرازي حين أمر بالشرك وعبادة السكواكب والأصنام وصنف في ذلك كتابه المشهور (١) وله غير ذلك ؛ بل من هو أجل منه من هؤلاء بقي مدة شاكاً في ربه غير مقرر بوجوده مدة حتى آمن بعد ذلك ؛ وهذا كثير غالب فيهم ؛ ولا ريب أن هذا أبعد العالمين عن العقل والدين فاذا كان هؤلاء لا يناظرون ويخاطبون ويستعد (٢) لرد قولهم الباطل لما احتيج الى ذلك ، فالذين هم أولى بالعقل والدين (٣) أولى منهم بذلك .

ونحن نورد من كلامهم (٤) ما يتبين به أن جانبهم أقوى من جانب النفاة وليس لنا غرض في تقرير ما جمعه من النفي والاثبات في هذا المقام ؛ بل نبين أنهم في ذلك أحسن حالا من نفاة أنه على العرش فيما جمعه من النفي والاثبات . وقد أجاب هؤلاء عما ألزمهم النفاة من التجسيم الذي هو التركيب والانقسام ، كقول القاضي أبي بكر :

فان قيل : فما الدليل على ان لله وجهاً ويداً ؟ قيل قوله : ( ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ) وقوله : ( مامنك أن تسجد لما خلقت بيدي ) فاثبت لنفسه وجهاً ويداً .

(١) هو « السر المكتوم .. » وفي حاشية نسخة ليدن : مطلب .

(٢) وفي نسخة الكواكب : « ويستعيد » وقد وضع عليها في نسخة ليدن علامة اشكال .

(٣) وفي نسخة ليدن زيادة : منهم .

(٤) وفي نسخة ليدن : ونحن ممن يورد من حججهم ما يتبين الخ .

فان قال : فما أنكرتم أن يكون وجهه ويده جارحة اذ كنتم لاتعقلون  
وجها ويداً إلا جارحة ؟ قلنا لا يجب هذا ، كما لا يجب اذا لم يعقل حيا عالما قادراً  
الاجسام ان تقضي نحن وأنتم بذلك على الله ، ولا يجب في كل شيء كان قائماً  
بذاته ان يكون جوهرأ لأننا وإياكم لم نجد قائماً بنفسه في شاهدنا الا كذلك . قال :  
وكذلك الجواب لهم ان قالوا فيجب ان يكون علمه وحياته وكلامه وسمعه وبصره  
وسائر صفاته عرضاً واعتلوا بالوجود .

فان قال قائل : أتقولون إنه في كل مكان ؟ قيل له معاذ الله ؛ بل هو مستو  
على عرشه كما أخبر في كتابه فقال : ( الرحمن على العرش استوى ) وقال : ( اليه  
يصعد الكلم الطيب ، والعمل الصالح يرفعه ) وقال : ( أأنتم من في السماء ان  
يخسف بكم الارض فاذا هي تمور ) . قال : ولو كان في كل مكان لكان في بطن  
الانسان وفمه والحشوش والمواضع التي يرغب عن ذكرها ، ولوجب ان يزيد بزيادة  
الأماكن اذا خلق منها ما لم يكن ، وينقص بنقصانها اذا بطل منها ما كان ، ويصح  
ان يرغب اليه الى نحو الأرض ، والى خلفنا ، والى يميننا ، والى شمالنا ، وهذا قد  
اجمع المسلمون على خلافه وتخطئة قائله .

وقال ابو الحسن الأشعري : يقال لهم : ما انكرتم أن يكون الله غني بقوله ( يدي )  
يدين ليستا نعمتين ؟ فان قالوا : لأن اليدين اذا لم يكن نعمة لم يكن الاجارحة .  
فان قالوا : رجعنا الى المشاهد والى ما نجد فيما بيننا مخلوقا فوجدنا ذلك اذا لم يكن  
نعمة في الشاهد لم يكن الا جارحة ، قيل لهم : ان كان رجوعكم الى الشاهد  
وعليه عملتم وبه قضيتم على الله عز وجل فكذلك لم تجدوا حيا من الخلق  
الاجسام لحمأ ودمأ فاقضوا بذلك على ربكم ، والا كنتم لقولكم تاركين ،  
ولا اعتلالكم ناقضين . وان قلتم : حياً لا كالأحياء فلم انكرتم ، ان يكون

اليدان اللتان اخبر الله عنهما يدين ليستا نعمتين ولا جارحتين ولا كالأيدي . وكذلك يقال لهم : لم تجدوا قديرا حكيما ليس كالانسان وخالفتم الشاهد فيه فقد نقضتم اعتلالكم ، فلا تمنعوا من اثبات يدين ليستا نعمتين ولا جارحتين من أجل ان ذلك خلاف الشاهد .

الوجه الرابع : قوله عن المنازع : « لم لا يجوز ان يقال انه تعالى واحد منزّه عن التأليف والتركيب ، ومع كونه كذلك فانه يكون عظيما » .

قوله : « والعظيم يجب ان يكون مركباً منقسماً ، وذلك ينافي كونه واحداً . قلنا : سلمنا ان العظيم يجب أن يكون منقسماً في الشاهد . فلم قلتم انه يجب ان يكون في الغائب كذلك ؛ فان قياس الغائب على الشاهد من غير جامع باطل . (١)

« رابعاً » انه  
لا يلزم عند  
خصومه ان  
يكون بعضه  
مغايراً لبعض  
فلا يكون  
منقسماً

والجواب عن الأول : أن نقول انه اذا كان عظيماً فلا بد وأن يكون منقسماً ، وليس هذا من باب قياس الغائب على الشاهد ، بل هذا بناء على البرهان القطعي ؛ وذلك لأننا إذا أشرنا الى نقطة لا تنقسم فاما أن يحصل فوقها شيء آخر ، أو لا يحصل . فان حصل فوقها شيء آخر كان ذلك الفوقاني مغايراً له ؛ اذ لو جاز أن يقال إن هذا المشار اليه عينه لا غيره جاز أن يقال هذا الجزء غير ذلك الجزء ، فيفيض الى تجويز ان الجبل شيء واحد » (X) .

(١) وبعد هذا في تأسيس التقديس : « وأيضاً لم لا يجوز ان يكون غير منقسم ويكون في غاية الصغر ، وهو يقتضي أنه حقير ، وذلك على الله محال ؟ قلنا الذي لا يمكن أن يشار اليه البتة ولا يمكن أن يحس به يكون كالعدم فيكون أشد حقارة ، واذا جاز هذا فلم لا يجوز ذلك . والجواب عن الاول الخ . ويأتي الجواب عن هذا في الوجه الثامن عشر .

(X) ص ٤٥ ، ٤٦ .

يقال له : هؤلاء قد يقولون لاهو عينه ولاهو غيره ، كما عرف في اصولهم :  
أن غير الشيء ما جاز مفارقتة له ، وأن صفة الموصوف و بعض الكل لاهو هو  
ولا هو غيره . فطائفة هذا المؤسس هم ممن يقولون بذلك ، وحينئذ فلا يلزم اذا لم  
يكن عينه أن يكون مغايراً له ، ولا يفضي الى تجويز ان الجبل شيء واحد ، واذا  
جاز ان يقولوا ان الموصوف الذي له صفات متعددة هو واحد غير متكثر  
ولا مركب ولا ينقسم جاز أيضاً ان يقال ان الذي له قدر هو واحد غير متكثر  
ولا مركب ولا ينقسم وان كان في الموضوعين يمكن ان يشار الى شيء منه  
ولا يكون المشار هو عين الآخر .

فان قيل : فهذا يقتضي ان يكون كل جسم غير مركب ولا منقسم ،  
والغرض في هذا السؤال خلافه ؛ فان هذا السؤال فرق فيه بين العظيم الشاهد  
والعظيم الغائب ، وأن الشاهد منقسم بخلاف الغائب .

قيل هذا الجواب هو مبني على ان غير الشيء ما جاز مفارقتة له ، وكل  
مخلوق فان الله سبحانه قادر على ان يفرق بعضه عن بعض ، واذا جاز مفارقة  
بعضه لبعض جاز أن يكون مغايراً لبعض ، كما أن علمه وقدرته لما كان قيامه به  
جائزاً لا واجباً كان عرضاً أي عارضاً للموصوف لا لازماً ، والرب تعالى لا يجوز  
أن يفارقه شيء من صفاته الذاتية ، ولا يجوز ان يتفرق ؛ بل هو واحد صمد .  
واذا كان كذلك لم يلزم عند هؤلاء ان يكون بعضه مغايراً لبعض كما اصوله .

الوجه الخامس : أنهم قد ألزموا المنازع مثلما ذكره . وقالوا : اذا كان  
حياً عالماً قادراً ولم يعقل في الشاهد من يكون كذلك الا جسماً منقسماً مركباً  
وقد اثبتة المنازع حياً عالماً قادراً ليس بجسم منقسم مركب فكذلك يجوز  
ان يكون اذا كان عظيماً وكبيراً وعلياً ولم يعقل في الشاهد عظيم وكبير وعلي

«خامساً» الزامهم  
للرازي في الحي  
العالم القادر  
وفي الحياة والعلم  
والقدرة مثل  
ما ذكره في العظيم  
والكبير

الا ما هو جسم مركب منقسم لم يجب ان يكون جسما مركبا منقسما الا اذا كان  
وجب ان يكون كل حي عليم قدير جسما مركبا منقسما .

وكذلك يقولون لمن يقول ان حياته وعلمه وقدرته اعراض . وكذلك  
يقول هؤلاء لمن يسلم اثبات الصفات : فيقال اذا كان القائم بغيره من الحياة والعلم  
والقدرة وان شارك سائر الصفات في هذه الخصائص ولم يكن عندك عرضا  
فكذلك القائم بنفسه وان شارك غيره من القائمين بأنفسهم فيما ذكرته لم يجب  
ان يكون جسما مركبا منقسما ، ولا فرق بين الباين بحال ؛ فان المعلوم من القائم  
بنفسه انه جسم ، ومن القائم بغيره انه عرض ، وان القائم بنفسه لا بد ان يتميز  
منه شيء عن شيء ، والقائم بغيره لا بد ان يحتاج الى محله . فاذا اثبت قائما بغيره  
يخالف ما علم من حال القائم بنفسه في ذلك فكذلك لزمه ان يثبت قائما بنفسه  
يخالف ما علم من حال القائمين بأنفسهم .

و « جماع الأمر » انه سبحانه قائم بنفسه متميز عن غيره ، وله أسماء ، وهو  
موصوف بصفات . فان كان كونه عظيما وكبيراً موجبا لأن يكون كغيره من  
العظماء الكبراء في وجوب الانقسام المتنوع عليه فكذلك كونه حيا عالما قادرا  
وله حياة وعلم وقدره .

وستكلم على قوله « ان هذا ليس من باب قياس الشاهد على الغائب » .  
واما ما ذكره من التقسيم فيقال له في « الوجه السادس » : ان ما ذكرته  
من التقسيم يرد نظيره في كل ما يثبت للرب ؛ فانه يقال : اذا اشرنا الى صفة  
أو معنى أو حكم : كعلمه وقدرته ، او عالميته وقادريته ، او وجوبه ووجوده ،  
او كونه عاقلا ومعقولا وعقلا ، ونحو ذلك : فاما أن تكون الصفة او المعنى  
والحكم الآخر هو إياه ، أو هو غيره . فان كان هو إياه لزم ان يكون كونه

« سادسة » ان  
ما ذكره من  
التقسيم يرد  
نظيره في كل  
ما يثبت للرب

حياء هو كونه علماً ، و كونه علماً هو كونه قادراً ، و كونه موجوداً هو كونه فاعلاً ، و كونه فاعلاً هو كونه عاقلاً ومعقولاً وعقلاً . وهذا يفضي الى تجويز جعل المعاني المختلفة معنى واحداً ، وان يكون كل عرض وصفة قامت بموصوف صفة واحدة . وهذا شك في البديهيّات . فهذا نظير ما ألزموه للمنازع ؛ فانه يجب الاعتراف بثبوت معنيين ليس المفهوم من أحدهما هو المفهوم الآخر . وهذا قد قررناه فيما تقدم ؛ فان كان ثبوت هذه المعاني يستلزم التركيب والانقسام كان ذلك لازماً على كل تقدير ، وان لم يكن مستلزماً للتركيب (١) والانقسام لم يكن ما ذكره مستلزماً للتركيب والانقسام ؛ فان مدار الأمر على ثبوت شيئين ليس أحدهما هو الآخر ، وهذا موجود في موضعين .

وهذا يتقرر بالوجه السابع وهو ان يقال : المراد بالغيرين إما ان يكونا ما يجوز وجود أحدهما دون الآخر ، او ما يجوز العلم بأحدهما دون الآخر . فان كان المراد بالغيرين هو الأول لم يجب ان يكون ما فوق المشار اليه غيره الا إذا جاز وجود أحدهما دون الآخر ، وهذا ممتنع في حق الله تعالى بالاتفاق وبأنه واجب الوجود بنفسه على ما هو عليه كما هو مقرر في موضعه .

«سابعاً»  
الاستفصال عما  
يراد بالغيرين ،  
فان اريد بهما  
ما يجوز وجود  
أحدهما دون  
الآخر فهو ممتنع  
في حقه

ثم قد يقال في سائر المعاني إنه يجوز وجود أحدهما دون الآخر ، فيجوز حصول الوجود دون الوجوب ، أو دون الفاعلية . أو دون العلم والعناية ، ودون كونه حياً علماً قادراً ، ونحو ذلك .

وان كان المراد بالغيرين ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر كالأحاساس بأحدهما دون الآخر ، كما ذكره في جواز الإشارة الى نقطة دون ما فوقها . فيقال : لا ريب

وان اريد بهما  
ما جاز العلم  
بأحدهما دون  
الآخر فهو جائز ،  
فيكون النزاع  
لفظياً

(١) وفي نسخة الكواكب بياض مقدار سطر . ونسخة ليدن كاملة هنا لا نقص فيها

لفظاً ولا معنى .



في جواز العلم ببعض المعاني الثابتة لله دون الآخر ، كما قد يعلم وجوده دون وجوده ،  
ويعلم وجوده دون كونه فاعلاً ، ويعلم ذلك دون العلم بكونه حياً او عالماً او قادراً  
او غير ذلك . واذا كانت المغايرة ثابتة بهذا المعنى على كل تقدير وعند كل أحد  
ولا يصح وجود موجود إلا بها وان كان واحداً محضاً كان بعد هذا تسمية ذلك  
تركيباً أو تأليفاً او غير تركيب ولا تأليف نزاعاً لفظياً لا يقدح في المقصود .

الوجه الثامن أن يقال : اصطلاح هؤلاء اجود ، فانه إذا ثبت أن الموجودات  
تنقسم الى مفرد ومؤلف ، أو الى بسيط ومركب ، أو الى واحد وعدد : علم ان  
في الموجودات ما ليس بمركب ولا مؤلف ولا عدد ، وهذه المعاني لا يخلو منها شيء  
من الموجودات ، ؛ فعلم أن هذه المعاني لاتنافي كون الشيء واحداً ومفرداً فيما اذا  
كان مخلوقاً ، فكيف ينافي كون الخالق واحداً فرداً غير مركب ولا مؤلف . فهذا  
الاعتبار المعروف الذي فطر الله عليه عباده .

يوضح هذا ما قد قدمنا أن اسمه ( الأحد ) ينفي أن يكون له مثل في شيء  
من الأشياء ، فهو ينفي التشبيه الباطل ، واسمه ( الصمد ) ينفي أن يجوز عليه التفرق  
والانقسام وما في ذلك من التركيب والتجسد ؛ وذلك لانه سبحانه وصف نفسه  
بالصمدية ؛ كما وصف بالأحادية . وهو سبحانه ( ليس كمثل شيء ) في جميع صفاته  
بل هو كامل في جميع نعوته كما لا يشبهه فيه شيء : فهو كامل الصمدية ، كما أنه  
كامل الأحادية . والواحد من الخلق قد يوصف بأنه واحد كما قال : ( وإن كانت  
واحدة ) وكما قال : ( ذرني ومن خلقت وحيداً ) ويوصف بالأحد مقيداً ومنفياً (١)  
كقوله : ( نخذ أحداً مكانه ) ( واذا بشر أحدهم بالأثني ) ( ولم يكن له كفواً  
أحد ) . ويوصف أيضاً بالصمدية كما قال يحيى بن أبي كثير (٢) : اللائكة

(١) وفي نسخة ليدن : مطلقاً . بدل منفياً .

(٢) يحيى بن أبي كثير بن درهم العنبري البصري أبو غسان ( م ١٠٦ ) .

صمد ، والآدميون جوف . وكما قال الشاعر :

الا بكر الناعي بخير بني أسد      بعمر بن مسعود وبالسيد الصمد

وكما قال :

فأنت السيد الصمد ( ١ )

وكذلك لما في العبد من معنى الوحدة ومعنى الصمدية مع انه جسم من الأجسام . فعلم ان كون الموجود جسماً لا يمنع ان يكون واحداً ، وان يكون أحد الأجسام ، وان يكون صمداً ، كما ان كونه جسماً لا يمنع ان يكون حياً عالماً قادراً . لكن العبد ليس له الكمال الذي يستحقه الله في شيء من صفاته ولا قريب من ذلك ، فالله تعالى اذا وصف بأنه واحد صمد عالم قادر كان في ذلك على غاية الكمال الذي لا يماثله في شيء منه شيء من الأشياء . لكن اذا كان ما ذكره من المعاني التي يجعلونه كثرة وعدداً وتر كيباً هي ثابتة لكل موجود وذلك لا يمنع ان يكون المخلوق واحداً فكيف يمنع ذلك ان يكون الاله الذي ليس كمثله شيء أحداً ؟ !

وذلك يظهر بالوجه التاسع : وهو أن هذه المعاني التي يعلم القلب أن أحدها

ليس هو الآخر أمر لا بد منه كما قد علم على كل تقدير ، ونفي هذه نفي لكل موجود ، وهي غاية السفسطة ونهايته ، وذلك يجمع كل كفر وضلال ، ويخالف كل حس وعقل . فهذا التميز إن أوجب أن تكون الحقيقة في نفسها فيها نوع من تميز لم يكن هذا منافياً لما هو الواجب والواقع من الوجدانية ؛ فان ذلك إذا لم

« تاسعاً » ان

المثبته للاستواء

مع نفهم

ماينفونه يلزمون

نفاة العلو بأعظم

مما يلزمونهم به

ينف أن يكون كثير من المخلوقات واحداً فإن لا ينفي ذلك في الخالق أولى وأخرى ، مع أن أحديته لها من الخصائص ما لا يجوز مثله لشيء من المخلوقات ، فانه لا مثل له في شيء من الأشياء ، وأما غيره فله الأمثال ، قال تعالى : (ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون) قالوا (١) فتعلمون أن خالق الأزواج واحد .

وان قيل كما يقوله بعض الناس : ان هذا الامتياز والتعدد الذهني لا يوجب أن يكون كذلك في الخارج وجعلوا هذا مثل الاتحاد الذي في المعاني السككية - فانه كما ان الذهن يدرك انسانية واحدة وجسماً واحداً كلياً عاماً أو مطلقاً يطابق الأفراد الموجودة في الخارج ، ومع أنه ليس في الخارج شيء إلا موجود بعينه ، لا يوجد فيها ما هو كلي عام ، ولكن لما بين الحقائق من التشابه والتماثل يوجد في هذا نظير ما يوجد في هذا ؛ فهو هو باعتبار النوع لا باعتبار العين ؛ بل هو نظيره باعتبار العين . فاذا كان هذا التشبيه والتمثيل الموجود في الخارج أوجب للذهن ادراك معنى عام كلي يجمع الأمرين وان لم يكن ذلك في الخارج عاماً كلياً - فكذلك ما يوجد في العين الواحدة فيما يظن أنه أجزاء « كيف » أو « كم » قد يقال الذهن هو الذي يفرق تلك (٢) ويميز بعضها عن بعض ، وإلا فهي في نفسها واحدة لا تعدد فيها ولا تكثر ولا تركيب ، فالذهن هو الذي يأخذ الشيء الواحد فيفصله ويركبه بعد التفصيل كما أنه هو الذي يأخذ الشيئين فيمثل أحدهما بالآخر ويجعلهما واحداً بعد التمثيل .

---

(١) وفي نسخة ليدن : قال . وما في النسخة الأخرى أولى لأن المراد : المفسرون .

(٢) من قوله : مع أنه ليس في الخارج شيء إلا موجود بعينه الى هنا انفردت به نسخة الكواكب ، وسبب سقوطه من نسخة ليدن أنه حصل على النسخ سقط ذكر بعضه في الحاشية

فما يدرك من التشبيه والتمثيل الذي يعود الى معنى عام كلي يشتر كان فيه ، وما يذكّر من الأجزاء والصفات الذي يعود الى معان تتميز في الذهن فير كبتها ويؤلفها هو الذي عليه مدار باب التشبيه والتمثيل وباب التجسيم الذي هو التركيب وفي أحدهما يجعل الذهن العدد واحداً وفي الآخر يجعل الواحد عدداً ، لكن باعتبارين صحيحين لا يخالف ما هو عليه الحقيقة في نفس الأمر ؛ ولهذا تغلط الأذهان هنا كثيراً ؛ لأن بين ما في الأذهان (١) وما في الاعيان مناسبة ومطابقة ، ومن وجه هو مطابقة العلم للمعلوم ، وهو أن ما في النفس من العلم ليس مساوياً للحقيقة الخارجة ، فلاجل ما بينهما من الائتلاف والاختلاف كثر بين الناس الائتلاف والاختلاف ، ومن فهم ما يجتمعان فيه ويفترقان زاحت عنه الشبهات في هذه المحارات .

والغرض في هذا الوجه : أن الذي يقال في مواقع الاجماع بين الخلائق التي لا بد من إثبات شيء منها لكل عاقل في كل موجود يقال في مواقع النزاع بين مثبتة الصفات ونفاتها ؛ ولهذا يقال : ما من أحد ينفي صفة من الصفات التي وردت بها النصوص أو يتأولها على خلاف مفهومها فراراً من محذور ينفيه إلا ويلزمه فيما أثبتته نظير ما فر منه فيما نفاه ، فسبحان من لا ملجأ منه إلا إليه « اللهم إنا نعوذ برضاك من سخطك ، وبمعافاتك من عقوبتك ، ونعوذ بك منك ، لانحصى ثناء عليك ، أنت كما أثنيت على نفسك » .

وهذا القدر وإن كان فيه رد على الطائفتين فيما نفتته بغير حق فلا يضر في هذا المقام فان المقصود هنا حاصل به ، وهو أن هؤلاء المثبتة لعنوا الله على عرشه مع نفيهم ما ينفونه يلزمون نفاة العلو على العرش بأعظم مما يلزمونهم به .

---

(١) في نسخة الكواكب بياض مقدار سطرين . والنسخة الأخرى متصلة .

الوجه العاشر قوله : « ان تقول اذا كان عظيماً فلا بد وأن يكون منقسماً ، وليس هذا من باب قياس الغائب على الشاهد ؛ بل بناء على البرهان القطعي » وهو ما ذكره من التقسيم .

فيقال له : كل برهان قطعي يستعملونه في حق الله فلا بد وان يتضمن نوعاً من قياس الغائب على الشاهد ؛ فانهم إنما يمكنهم استعمال القياس الشمولي الذي هو القياس المنطقي الذي لا بد فيه من قضية كلية : سواء كانت القضية جزائية حملية ، أو كانت شرطية متصلة تلازمية ، أو كانت شرطية منفصلة عنادية تقسيمية ؛ فانه إذا قيل : الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . وقيل : لو كان مشاراً اليه بالحس لكان اما منقسماً أو غير منقسم ، او لو كان فوق العرش لكان إما كذا وإما كذا ، أو لو كان جسماً ، أو غير ذلك : فلا بد في جميع ذلك من قضية كلية وهو أن كل واحد بهذه المثابة ، وان كل ما كان مشاراً اليه بالحس لا يخرج عن القسمين ، وان كل ما كان فوق شيء فاما أن يكون كذا وكذا ولا بد أن يدخلوا الله تعالى في هذه القضايا العامة الكلية ويحكمون عليه حينئذ بما يحكمون به على سائر الأفراد الداخلة في تلك القضية ، ويشركون بينها وبينه في ذلك . ومشار كته لتلك الأفراد في ذلك الحكم المطلق والمعلق على شرط ومشابهة لها في ذلك هو القياس بعينه .

ولهذا لما تنازع الناس في مسمى « القياس » فقيل : قياس الشمول أحق بذلك من قياس التمثيل كما يقوله ابن حزم (١) وطائفة . وقيل : بل قياس التمثيل أحق باسم القياس من قياس الشمول كما يقوله ابو حامد (٢) وأبو محمد

(١) أبو محمد امام أهل الظاهر علي بن أحمد بن سعيد بن حزم عالم الاندلس في عصره

( م ٤٥٦ هـ ) .

(٢) الغزالي . وتقدمت ترجمته في المجلد الاول .

«عاشراً» ان صح

برهان الرازي

صح مذهب

منزعيه ،

وان بطل لم

يدل على انه

ليس على العرش

المقدسي (١) وطائفة . وقيل : بل اسم القياس يتناول القسمين جميعاً حقيقة .  
كان هذا القول أصوب . فما من أحد يقيس غائباً بشاهد الا ولا بد أن يدخلها  
في معنى عام كلي كما في سائر أقيسة التمثيل . وما من أحد يدخل الغائب والشاهد  
في قياس شمول تحت قضية كلية إلا ولا بد أن يشرك بينهما ويشبه أحدهما  
بالآخر في ذلك .

فقول القائل : لو كان عظيمًا مشاراً إليه لكان منقسمًا لأننا لا نعلم عظيمًا  
الا كذلك ، او لا نعقل عظيمًا الا كذلك . هو كقوله : « لأن كل عظيم فاذا  
اشرنا فيه الى نقطة فاما أن تكون هي ما فوقها وتحتها ، أو لا تكون هي ذلك »  
فانه من الموضعين لا بد أن يتصور عظيمًا مطلقاً مشاراً إليه ويشرك بين العظيم  
الشاهد المشار إليه والعظيم الغائب المشار إليه في ذلك ، لكن قوله « لا يعقل »  
ابلع من قوله « لا نعلم » أو « لم نشهد » لأن قوله « لم نعلم » أو « لم نشهد »  
انما ينفي ما قد علمه وشهده دون ما لم يعلمه ويشهده بعد . وقوله « لا يعقل »  
ينفي أن يكون معقولاً في وقت من الأوقات ، ومتى لم يعقل العظيم المشار إليه  
إلا كذلك فالبرهان الشمولي انما هو بناء على ما تصوره المستدل به وعقله من  
معنى العظيم المشار إليه ؛ فان فرضية النقطة في ذلك العظيم المشار إليه ، وقوله :  
« إما أن تكون هي الأخرى أو لا تكون » : انما فرض ذلك وقدره فيما عقله  
وعلمه وارسم في ذهنه ، وهو الذي يعقله من معنى العظيم المشار إليه ، فان جاز ان  
يثبت الغائب على خلاف ما يعقل بطل هذا البرهان ، وكان لمنازعه ان يثبت  
واحدًا عظيمًا مشاراً إليه منزها عن التركيب وان كان ذلك على خلاف (٢)

---

(١) دوفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي ثم الدمشقي شيخ الحنابلة  
صاحب التصانيف ، قال المؤلف « ما دخل الشام بعد الأوزاعي آفته من الشيخ الموفق  
( م ٦٢٠ هـ ) » . ومن أعظم تصانيفه « المغني » .

(٢) : خلاف . ليست في نسخة ليدن . وما في النسخة الثانية أصح ، ويدل عليه ما بعده .

ما يعقل من معنى العظيم المشار اليه . وان كان لا يثبت الغائب إلا على ما يعقل من معنى العظيم المشار اليه بطلت مقدمة الكتاب ، وبطل قوله باثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه ، وباثبات موجودين ليس أحدهما متصلاً بالآخر ولا منفصلاً عنه .

وهذا كلام في غاية الانصاف لمن فهمه ؛ فإننا لم نقل ان هذا البرهان باطل ، لكن قلنا صحة مثل هذا البرهان مستلزم صحة مذهب المنازع الذي يقول انه خارج العالم ويمتنع (١) وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه ، فان كان البرهان صحيحاً صح قوله انه فوق العرش ، وان كان البرهان باطلاً لم يدل على أنه ليس فوق العرش .

« الحادي عشر »  
انه قد أبطل  
الاستدلال في  
الالهيات بالعقل  
الذي تعرف به  
الجسمانيات فاذا  
بطل صح قول  
منزعه ...

وهذا يتقرر بالوجه الحادي عشر : وهو أن يقال : ما قاله المنازع في مقدمة الكتاب مثل قوله : « الانسان اذا تأمل في أحوال الأجرام السفلية والعلوية وتأمل في صفاتها فذلك له قانون ، فاذا اراد أن ينتقل منها الى معرفة الربوبية وجب أن يستحدث لنفسه فطرة أخرى ومنهجاً آخر (٢) وعقلاً آخر بخلاف العقل الذي اهتدى به الى معرفة الجسمانيات » وتقريره لما ذكره عن معلم الصابئة المبدلين « ارسطو » حيث قال : من أراد أن يشرع من المعارف الالهية فلا يستحدث لنفسه فطرة أخرى (٣) .

فيقال له ؛ قولك : « اذا اشرنا الى نقطة لا تنقسم فاما ان يحصل فوقها شيء آخر ، أو لا يحصل » هذا هو العقل الذي يهتدى به الى معرفة الجسمانيات ،

(١) كذا بالأصلين . ولعله : ويمتنع .

(٢) ومنهجاً آخر . ليست في تأسيس التقديس .

(٣) انظر ص ١٣ ، ١٤ من تأسيس التقديس والجواب عنه في النقض .

فان الكلام فى النقطة والخط وما يتبع ذلك من « علم الهندسة » وهو متعلق بمقادير الأجسام فان كان مثل هذا الدليل حقاً فى أمر الربوبية بطلت تلك المقدمة التى قررت فيها أنه لا ينظر فى الأمور الإلهية بالعقل الذى به تعرف الجسمانيات ، واذا بطلت صح قول منازعك : وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه (١) ممتنع . ومتى بطلت كان قول منازعك معلوماً بالبداهة والفطرة الضرورية التى لا معارض لها حيث لم يعلم فسادها الا اذا بطل حكم العقل الذى به تعرف الجسمانيات فى أمر الربوبية . وان كان هذا الدليل لما أنه متعلق بالجسمانيات لا يجوز الاستدلال بمثله فى أمر الربوبية فقد بطل هذا الدليل ولم يكن لك طريق الى فساد قول (٢) من يقول انه فوق العالم وفوق العرش وانه مع ذلك ليس بمركب ولا مؤلف او يقول ليس بجسم ، كما ذكرنا القولين فيما تقدم .

يوضع ذلك الوجه الثانى عشر : وهو أن علوه وكونه فوق العرش هو صفة من صفاته سبحانه وتعالى ، والعلم والقول فى صفات الموصوف يتبع العلم والقول فى ذاته ، فان كان مثل هذا الدليل حجة فى صفاته نفيًا وإثباتًا كان حجة مثله حجة (٣) فى ذاته نفيًا وإثباتًا ، لأن العلم بالصفة بدون العلم بالموصوف محال .

فاذا قال : لو كان فوق العرش لكان منقسمًا مركبًا مؤلفًا . فانما هو حكم على ذاته بأنها لا تكون فوق العرش الا اذا كانت منقسمة مركبة مؤلفة . والعلم بذلك ليس اظهر فى العقل من العلم بانه اذا كان موجوداً لم يكن الا داخل العالم او خارجه ، فان جميع ما ذكره من الحجج فى معارضة قولهم : اذا كان

« الثانى عشر »  
أن قوله لو كان  
فوق العرش  
لكان منقسمًا  
حكم على ذاته ،  
فان قيل انها على  
خلاف ما يعقل  
فكذلك الفوقية

(١) وهنا حصل فى نسخة ليدن سقط سطر لوجود سقط عنده ذكره على الحاشية وأهمل هذا .

(٢) فى نسخة ليدن : قول من يقول من يقول .

(٣) : حجة . موجودة فى الأصلين ولعلها تكرر .



موجوداً : إما ان يكون داخل العالم ، وأما ان يكون خارجه : هو بعينه يقال في قوله « اذا كان فوق العرش مشاراً اليه فاما ان يكون منقسماً وإما أن يكون حقيراً » .

بل تلك يقال فيها : انا نعلم بالاضطرار انه فوق العالم ، ونعلم بالاضطرار أنه يتمتع أن يكون لا داخل العالم ولا خارجه ولا يشار اليه . فهاتان قضيتان معيتان . ونعلم بالاضطرار ان الموجودين فاما أن يكون احدهما داخلا في الآخر بحيث هو كالعرض في الجسم ، وإما أن يكون مبايناً عنه ، ونعلم بالاضطرار وجود موجود لا يكون داخلا في الآخر ولا خارجاً عنه بحال . فهذان علمان عامان مطلقات .

فان جاز دفع هذه بأن يقال حقيقة الرب على خلاف ما يعقل من الحقائق وأمره ثابت على حكم الحس والخيال : فقول القائل : اذا كان فوق العرش فاما ان يكون منقسماً مركباً ؛ وإما أن يكون بقدر الجوهر الفرد : أولى بالدفع بأن يقال حقيقة الرب على خلاف ما يعقل من الحقائق ، وأمره ثابت على خلاف حكم الحس والخيال ، وكون الشيء الذي فوق غيره والذي يشار اليه بالحس لا بد أن يكون منقسماً أو حقيراً هو من حكم الحس والخيال قطعاً .

يقرر ذلك الوجه الثالث عشر : وهو انك وسائر الصفاتية تثبتون رؤية الرب بالأبصار كما تواترت بذلك النصوص عن النبي ﷺ ، ثم انك وطائفة معك تقولون : إنه يرى لافي جهة ، ولا مقابل للرائي ، ولا فوقه ، ولا في شيء من جهاته الست ، وجمهور عقلاء بنى آدم من مثبتة الصفاتية ونفاتها يقولون ان فساد هذا معلوم بالبديهة والحس . ومن المعلوم أن كونه فوق العرش غير منقسم ولا حقير أظهر في العقل من كونه مرئياً بالأبصار لافي شيء من الجهات الست ؛ فان هذا مبني

« الثالث عشر »  
ان الأشعرية  
يقولون يرى  
لا في جهة ،  
وكونه على  
العرش غير  
منقسم ولا حقير  
أظهر للعقل

على أصلين كلاهما تدفعه بهدية العقل والفطرة : ( أحدهما ) اثبات موجود لافى شيء من الجهات ولاداخل العالم ولاخارجه ؛ ولهذا كان عامة السليمي الفطرة على انكار ذلك .و ( الثاني ) - إثبات رؤية هذا بالأبصار، فان هذا يخالفك فيه من وافقك على الأول ؛ فان كونه موجوداً أيسر من كونه مرئياً ، فاذا كنت تجوز رؤية شيء بالأبصار لا مقابل للرأى ولا فى شيء من جهاته الست فكيف تفكر وجود موجود فوق العالم وليس بمركب ولا بجزء حقير وهو انما فيه إثبات وجوده على خلاف الموجود المعتاد من بعض الوجوه ، وذلك فيه إثباته على خلاف الموجود المعتاد من وجوه أعظم من ذلك .

ودليل ذلك : أن جميع فطر بنى آدم السليمة تذكر ذلك اعظم من انكار هذا، وان المخالفين لك فى ذلك أعظم من المخالفين لك فى هذا، فان كون الرب فوق العالم أظهر فى فطر الأولين والآخرين من كونه يرى ؛ بل العلم بالرؤية عند كثير من المحققين انما هو سمعي محض ، أما العلم بأنه فوق العالم فانه فطرى بديهي معلوم بالأدلة العقلية ، وأما دلالة النصوص عليه فلا يحصيها الا الله .

وما وقع فى هذا من الغلط يكشفه الوجه الرابع عشر : هو أن معرفة القلوب واقرارها بفطرة الله التى فطرها عليها أن ربها فوق العالم ، ودلالة الكتاب والسنة على ذلك ، وظهور ذلك فى خاصة الأمة وعامتها ، وكلام السلف فى ذلك : اعظم من كونه تعالى يرى بالأبصار يوم القيامة ، أو أن رؤيته بالأبصار جائزة . ويشهد لهذا أن الجهمية أول ما ظهروا فى الاسلام فى أوائل المائة الثانية ، وكان حقيقة قولهم فى الباطن تعطيل هذه الصفات كلها كما ذكر ذلك الأئمة ، لا يصفونه الا بالسلب المحضة التى لا تنطبق الا على المعدوم ، وقد ذكر هذا المؤسس (١) ان جها ينفي الأسماء كلها أن تكون (٢) معانيها ثابتة لله تعالى .

« الرابع عشر »  
ان الاقرار بأنه  
فوق العالم فى  
العقل والدين  
اعظم من  
الاعتراف بأنه  
يرى وأن القرآن  
غير مخلوق

(١) الرازي فى كتابه الذى سماه : « تأسيساً » .

(٢) فى نسخة ليدن : لن تكون .

وكانوا في الباطن ينكرون أن يرى ، أو أن يتكلم بالقرآن أو غيره ، أو يكون فوق العرش ، أو أن يكون موصوفاً بالصفات التي جاءت بها الكتب وعلمت بدليل من الدلائل العقلية وغيرها ، لكن ما كانوا يظهرون من قولهم للناس إلا ما هو أبعد أن يكون معروفًا مستيقنًا من الدين عند العامة والخاصة ، وأقرب إلى أن يكون فيه شبهة ، ولهم فيه حجة ، ويكونون فيه أقل مخالفة لما يعلمه الناس من الحجب الفطرية والشرعية والقياسية وغير ذلك .

وهذا شأن كل من أراد أن يظهر خلاف ما عليه أمة من الأمم من الحق إنما يأتيهم بالأسهل الأقرب إلى موافقتهم ؛ فإن شياطين الانس والجن لا يأتون ابتداءً ينقضون الأصول العظيمة الظاهرة ؛ فانهم لا يتمكنون .

وبما عليه العلماء أن مبدأ « الرفض » كان من الزنادقة المنافقين . ومبدأ « التجهم » كان من الزنادقة المنافقين ؛ بخلاف رأي الخوارج والقدريه فانه إنما كان من قوم فيهم إيمان لكن جهلوا وضلوا ( ١ ) .

ولهذا لما نبغت « القرامطة الباطنية » (٢) وهم يتظاهرون بالتجهم والرفض جميعاً ، وهم في الباطن من اعظم بنى آدم كفراً وإلحاداً حتى صار شعارهم « الملاحدة » عند الخاص والعام ، وهم كافرون بما جاءت به الرسل مطلقاً ، ومن أعظم الناس منافقة لجميع الناس من أهل الملل المسلمين واليهود النصارى وغير أهل الملل ، وضعوا الرأي الذى لهم والتدبير على « سبع درجات » سمو آخرها « البلاغ الأكبر ، والناموس الأعظم » وكان من وصيتهم لدعاتهم : ان المسلمين إذا أتيتهم فلا تأت هؤلاء الذين يقولون الكتاب والسنة ، فانهم صعباب عليك لا يستجيبون لك ؛

(١) ذكر ناسخ مخطوطة ليدن في الهامش : تنظر . ويظهر لي أنه لا داعي للتنظير هنا .

(٢) الخارجين بأرض العراق ، الذي ذهبوا من العراق الى المغرب ثم جاؤا منه الى مصر ، وهم كما قيل : ظاهرهم الرفض وباطنهم الكفر المحض ، وهم يدعون أن للقرآن والاسلام باطنًا يخالف الظاهر المعلوم عند المسلمين . انظر « رسالة في علم الباطن والظاهر » للمؤلف في ج ١٣ ص ٢٢٢ من مجموع فتاويه .

ولكن إثمهم من جهة التشيع، فظهر الموالاة لآل محمد، والتعظيم لهم، والانتصار لهم، والمعادات لمن ظلمهم، وأذكر من ظلم الأولين لهم ما أمكن؛ فان ذلك يوجب أن يستجيب لك خلق عظيم، وبذلك يمكنك القدح في دينهم أخيراً. ثم ذكر درجات دعوته درجة درجة كيف تدرج الناس فيها بحسب استعدادهم وموافقتهم له ما يطول وصفه هنا.

وانما الغرض التنبيه على أن دعاة الباطل المخالفين لما جاءت به الرسل يتدرجون من الأسهل الأقرب الى موافقة الناس إلى أن ينتهوا الى هدم الدين. وهذا مما يفعله بعض أهل الحق أيضاً في دعوة الناس الى الحق شيئاً بعد شيء بحسب ماتقتضيه الشريعة، وما يناسب حاله وحال أصحابه.

واذا كان كذلك فالجهمية الذين كان باطن أمرهم السلب والتعطيل لما نبغوا لم يكونوا يظهرون للناس إلا ما هو أقل إنكاراً عليهم: فأظهروا القول بأن القرآن مخلوق، وأظهروا القول بأن الله لا يرى، وكانت مسألة القرآن عندهم أقوى؛ ولهذا أفسدوا من أفسدوه (١) من ولاية الأمور في إمارة أبي العباس «الملقب بالمأمون» (٢) وأخيه أبي اسحاق «المعتصم» (٣) و«الواثق» (٤) جعلوا هذه

فالجهمية أظهروا  
أولاً ما هو أقل  
إنكاراً عليهم  
وهو خلق  
القرآن، ثم  
إنكار الرؤية،  
ولم يظهروا  
إنكار الاستواء

(١) في نسخة ليدن: ما أفسدوه.

(٢) أبو العباس عبد الله بن هارون الرشيد سابع خلفاء بني العباس (م ٢١٨ هـ) قال المقرئزي: وقد كان المأمون لما شغف بالعلوم القديمة بعث إلى بلاد الروم من عرب له كتب الفلاسفة وأتاه بها في أعوام بضع عشرة وماتين من الهجرة، فانتشرت مذاهب الفلاسفة في الناس، واشتهرت كتبهم بعامة الأمصار، وأقبلت المعتزلة والقرامطة والجهمية وغيرهم عليها، وأكثروا من النظر فيها والتصفح لها، فأنجر على الإسلام وأهله من علوم الفلاسفة ما لا يوصف من البلاء والمحنة في الدين، وعظم بالفلسفة ضلال أهل البدع، وزادتهم كفرًا إلى كفرهم. أهد (الخطط) وكان ابن تيمية يقول: ما أظن الله تعالى يغفل عن المأمون العباسي، ولابد أن يعاقبه بما أدخل على هذه الأمة. وقال ابن أبي زيد القيرواني: رحم الله بني أمية لم يكن فيهم قط خليفة ابتدع في الإسلام بدعة. وكان أكثر عمالهم وأصحاب ولايتهم العرب. (صون المنطق والكلام للسيوطي ص ٦).

(٣) المعتصم بالله محمد بن هارون الرشيد الخليفة العباسي الثامن مال إلى مذهب المعتزلة أيضاً.

(٤) الواثق بالله هارون تاسع الخلفاء العباسيين.

المسألة مسألة يمتحنون بها الناس ، وأظهروا أن مقصودهم إنما هو توحيد الله وحده لأنه هو الخالق وكل ماسواه مخلوق ، وأن من جعل شيئاً ليس هو الله تعالى وقال انه غير مخلوق فقد أشرك ، وقال بقول النصارى او نحو ذلك . فصار كثير ممن لم يعرف حقيقة أمرهم يظن أن هذا من الدين ، ومن تمام التوحيد ، فضلوا ، وأضلوا . وكانوا يتظاهرون بأن الله لا يرى ؛ لكن لم يجعلوا هذه المسألة « الحنة » لأنه لا يظهر فيها من شبهة التوحيد للعامة ما يظهر في ان كل ماسوى الله مخلوق .

وكان أهل العلم والايمان (١) قد عرفوا باطن زندقتهم ونفاقهم ، وان المقصود بقولهم : ان القرآن مخلوق . ان الله لا يكلم ولا يتكلم ، ولا قال ولا يقول ، وبهذا تتعطل سائر الصفات من العلم والسمع والبصر وسائر ما جاءت به الكتب الالهية وفيه ايضا قدح في نفس الرسالة ؛ فان الرسل انما جاءت بتبليغ كلام الله ، فاذا قدح في إن الله يتكلم كان ذلك قدحاً في رسالة المرسلين ، فعملوا ان في باطن ما جاؤا به قدح عظيم في كثير من أصلي الاسلام : شهادة ان لا اله إلا الله ، وشهادة ان محمداً رسول الله .

وأهل العلم والايمان عرفوا ان مقصودهم من القول بخلق القرآن ابطال الصفات والشرائع وان لم يعلم ذلك كثير من الناس

لكن كثيراً من الناس لا يعلمون ذلك ، كما أن كثيراً من الناس لا يعلم باطن حال القرامطة ، لأنهم إنما يظهرون موالاة آل محمد ﷺ . ولا ريب أن كل مؤمن يجب عليه أن يواليهم . وإن أظهروا شيئاً من التشيع الباطل الذي يوافقهم عليه الشيعة الذين ليسوا زنادقة ولا منافقين ولكن فيهم جهل وهوى تلبس (٢) عليهم فيه بعض الحق ، كما أن هؤلاء الجهمية وافقهم من العلماء والأمرء في بعض ما يظهرونه من لم يكن من الزنادقة المناققين لكن كان فيهم جهل وهوى

(١) جمع لهم الوصفين ، وقليل ما يطلق هذين الوصفين ، كقوله : الأئمة الكبار . ويشير الى أعلامهم وأقوالهم بعد أسطر .  
(٢) وفي نسخة الكواكب : فليس . في هذا الموضع والموضع الذي بعده بسطرين .

وقد قال الله تعالى في صفة المنافقين : ( لو خرجوا فيكم مازادوكم الا خبالا ،  
ولاً وضعوا خلالكم ، ييغونكم الفتنة ، وفيكم سماعون لهم ) فاخبر الله أن المنافقين  
لايزيدون المؤمنين إلا خبالا ، وانهم يوضعون خلالهم : أي يبتغون بينهم  
ويطلبون لهم الفتنة ، قال الله تعالى : ( وفيكم سماعون لهم ) فاخبر ان في المؤمنين  
من يستجيب للمنافقين ويقبل منهم ، فاذا كان هذا في عهد النبي ﷺ كان  
استجابة بعض المؤمنين لبعض المنافقين فيما بعده أولى .

ولهذا استجاب لهؤلاء الزنادقة المنافقين طوائف من المؤمنين في بعض مادعوهم  
اليه حتى أقاموا الفتنة ، وهذا موجود في الزنادقة الجهمية ، والزنادقة الرافضة ،  
والزنادقة الجامعة للأمرين ، وأعظمهم القرامطة والمتفلسفة ونحوهم ؛ فإن متقدمي  
الرافضة لم يكونوا جهمية ؛ بخلاف المستأخرين منهم فانه غلب عليهم التجهم  
ايضاً .

ولهذا كانت الشيعة المتقدمون خيراً من الخوارج الذين قاتلهم أمير المؤمنين  
علي بن ابي طالب بأمر النبي ﷺ ، وأما كثير من مستأخري الرافضة فقد صار  
شراً من الخوارج بكثير ، بل فيهم من هو من أعظم الناس نفاقاً بمنزلة المنافقين  
الذين كانوا على عهد النبي ﷺ أو فوقهم أو دونهم (١) ولهذا قال البخاري  
صاحب الصحيح في كتاب « خلق الأفعال » (٢) ما أبالي أصليت خلف الجهمي  
أوصليت خلف اليهودي والنصراني ، ولا يسلم عليهم ، ولا يعادون ، ولا يناكحون ،  
ولا يشهدون ، ولا توكل ذبائهم . قال : وقال عبد الرحمن بن مهدي : هما  
ملتان (٣) فاحذروهم : الجهمية ، والرافضة .

(١) واذا أردت مزيد بسط لعقائد الرافضة ومذاهبهم وما يعتمدون عليه فانظر :  
« منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية » طبع بولاق

(٢) أي خلق أفعال العباد .

(٣) أي ليسوا من أمة محمد ، بل هم على ملة غير ملته .

إذا عرف ذلك « فالجهمية » أظهروا مسألة القرآن وأنه مخلوق ، وأظهروا أن الله لا يرى في الآخرة ، ولم يكونوا يظهرون لعامة المؤمنين وعلمائهم إنكار أن الله فوق العرش ، وأنه لا داخل العالم ولا خارجه ، وإنما كان العلماء يعلمون هذا منهم بالاستدلال والتوسم ، كما يعلم المنافقون في لحن القول ، قال تعالى : ( ولو نشاء لأريناهم فلعرفتهم بسيماهم ، ولتعرفنهم في لحن القول ) .

وهذا كما قال حماد بن زيد الامام الذي هو من اعظم أئمة الدين : القرآن كلام الله نزل به جبريل ، ما يحاولون إلا أن ليس في السماء إله . وقال أيضاً : سليمان بن حرب : سمعت حماد بن زيد وذكر هؤلاء الجهمية فقال : إنما يحاولون أن يقولوا : ليس في السماء شيء . وقال عباد بن العوام الواسطي : كلمت بشر المريسي وأصحاب بشر فرأيت آخر كلامهم ينتهي ان يقولوا ليس في السماء شيء . وقال عبد الرحمن بن مهدي : ليس في اصحاب الأهواء أشر من أصحاب جهنم يدورون على أن يقولوا ليس في السماء شيء ، أرى والله أن لا ينافكوا ، ولا يوارثوا وقال أيضاً : أصحاب جهنم يريدون أن يقولوا ليس في السماء شيء وأن الله ليس على العرش ، أرى أن يستتابوا فان تابوا وإلا قتلوا (١) وقال عاصم ابن علي بن عاصم : ناظرت جهميًا فتبين من كلامه أن لا يؤمن أن في السماء ربًا . وقال علي بن عاصم : مالذين قالوا ان لله ولدًا اكفر من الذين قالوا إن الله لا يتكلم . وقال : احذر من المريسي وأصحابه ، كلامهم أبو جاد الزندقة ، وأنا كلمت أستاذهم جهمًا فلم يثبت أن في السماء إلهًا . هكذا وجدت هذا عنه في كتاب « خلق الأفعال » للبخاري . والأول رواه ابن أبي حاتم عن عاصم بن علي

(١) في نسخة الكواكب بياض مقدار سطرين ، واعتمدت على نسخة ليدن هنا حيث

ابن عاصم في كتاب « الرد على الجهمية » . و كان اسماعيل بن أبي أويس (١) يسميهم زنادقة العراق ، وقيل له : سمعت أحداً يقول : القرآن مخلوق ؟ فقال : هؤلاء الزنادقة ، لقد فررت الى اليمن حين تكلم ابو العباس ببغداد . فهذا فراراً من هذا الكلام . وقال وكيع بن الجراح : من كذب بمحدث (٢) اسماعيل عن قيس عن جرير عن النبي ﷺ يعنى قوله : « انكم سترون ربكم كما ترون الشمس والقمر » فهو جهمي فاحذروه . قال وكيع أيضاً : لا تستخفوا بقولهم : القرآن مخلوق . فانه من شر قولهم ، إنما يذهبون الى تعطيل . وقال الحسن بن موسى الأشيب (٣) وذكر الجهمية فقال منهم ، ثم قال : أدخل رأس من رؤساء الزنادقة يقال له « سمعة » على المهدي فقال : دلني على اصحابك . فقال : اصحابي أكثر من ذلك ، فقال : دلني عليهم . فقال : صنفان ممن ينتحل القبلية : الجهمية ، والقدرية ، الجهمي اذا غلا قال ليس ثم شيء . وأشار الأشيب الى السماء ، والقدري اذا غلا قال : هم اثنان : خالق خير ، وخالق شر . فضرب عنقه وصلبه .

ومثل هذا كثير في كلام السلف والأئمة . كانوا يردون ما اظهرته الجهمية من نفي الرؤية وخلق القرآن ، ويذكرون ما تبطنه الجهمية مما هو أعظم من ذلك : أن الله ليس على العرش ، ويجعلون هذا منتهى قولهم ، وأن ذلك تعطيل للصانع ، وجحود للخالق ، اذ كانوا لا يتظاهرون بذلك بين المؤمنين كما كانوا يظهرن مسألة الكلام والرؤية ؛ لأنه قد استقر في قلوب المؤمنين (٤) بالفطرة

(١) اسماعيل بن عبد الله بن أويس بن مالك بن أبي عامر الأصبحي ، أبو عبد الله ابن أبي أويس المدني ( من الطبقة العاشرة م ٢٦ ، تهذيب التهذيب ) .

(٢) وفي نسخة ليدن من لم يحدث اسماعيل الخ . والصواب ما في نسخة الكواكب .

(٣) الحسن بن موسى الأشيب أبو علي البغدادي قاضي الموصل وغيرها ثقة ( من التاسعة م ٩ ، ٢١٠ ) المرجع الأول .

(٤) في نسخة ليدن المسلمين .



الضرورة التي خلقوا عليها ، وبما جاءتهم به الرسل من البينات والهدى ، وبما اتفق عليه أهل الايمان من ذلك ما لم يمكن الجهمية اظهار خلافه ( ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ، ونصله جهنم ، وساءت مصيراً ) .

فهذا يبين أن الاعتراف بأن الله فوق العالم في العقل والدين أعظم بكثير من الاعتراف بأن الله يرى وأن القرآن غير مخلوق .

فإذا كان هؤلاء الشذمة الذين فيهم من التجهم ما فيهم مثل الرازي وأمثاله يقررون بأن الله يرى كان اقرارهم بأن الله فوق العالم أولى وأحرى ؛ فانه لا يرد على « مسألة العلو » سؤال الا ويرد على « مسألة الرؤية » ما هو أعظم منه .

ولا يمكن الأشعرية أن يجيبوا من ينظرهم في الرؤية بجواب الا اجابوا من ينظرهم في مسألة العرش بخير منه

ولا يمكنهم أن يجيبوا من ينظرهم في « مسألة الرؤية » بجواب لا اجابوا لمن ينظرهم في « مسألة العرش » بخير منه (١) فان نفاة الرؤية قالوا في أحد حججهم : الواحد منا لا يرى الا ما كان مقابلاً للرأي او لآلة الرأي ، والله يستحيل ان يكون كذلك ، فيستحيل أن يكون مرئياً لنا . قالوا : واحترزنا بقولنا : أو لآلة الرأي . عن رؤية الانسان وجهه في المرآة . أما « المقدمة الأولى » فهي من العلوم الضرورية الحاصلة بالتجربة . وأما « المقدمة الثانية » فمتفق عليها . احتجوا بهذه الحجة ، وبحجة الموانع وهو أنه لو صحت رؤيته لوجبت رؤيته الآن ، لارتفاع موانع الرؤية ، وثبوت شروطها : وهي صحة الحاسة ، وحضور المرئي (٢) وان لا يكون في غاية الصغر والمطاوعة ، ويكون مقابلاً للرأي ، أو لآلة الرؤية ،

(١) يعني لو أثبتوا العلو .

(٢) في نسخة ليدن : وحصول المرئي .

ولا تكون الحجب حاصلة . وزعموا أن هذه الشروط متى وجدت وجبت الرؤية ، وإذا انتفى بعضها امتنعت الرؤية .

قال الرازي : وهاتان الطريقتان - يعنى حجة الموانع ، وحجة المقابلة - عليها تعويل المعزلة فى العقلیات ، يعنى فى مسألة نفي الرؤية لله تعالى .

وقال فى الجواب عن هذه الحجة من وجوه ثلاثة : ( الأول ) ما بينا فيما مضى أن المقابلة ليست شرطاً لرؤيتنا لهذه الأشياء ، وابطلنا ما ذكره من دعوى الضرورة والاستدلال فى هذا المقام . ( الثانى ) سلمنا ان المقابلة شرط فى صحة رؤيتنا لهذه الأشياء ، فلم قلتُم إنها تكون شرطاً فى صحة رؤية الله تعالى ، فإن رؤية الله تعالى بتقدير ثبوتها مخالفة لرؤية هذه الأشياء فلا يلزم من اشتراط نوع من جنس اشتراط نوع آخر من ذلك الجنس بذلك الشرط . ( الثالث ) سلمنا أنه يستحيل كوننا رآئین لله ولكنه لا يدل على انه لا يرى نفسه ، وأنه فى ذاته ليس بمرئي ، لا يقال ليس فى الأمة أحد قال انه يصح أن يكون مرئياً مع أنه يستحيل منا رؤيته فيكون مردوداً بالاجماع . ولانا نقول : لانسلم أن أحداً من الأمة لم يقل بذلك ، فان اصحاب المقالات قد حكوا ذلك عن جماعة .

وهو قد ذكر قبل فى مسألة كون الله سميعاً بصيراً من دعوى (١) الضرورة فى هذه الأمور ومن مقابلة الدعوى بالمنع ما هو اعظم مما يكون فى مسألة العرش . فان قيل : هذا يبين أن «مسألة العلو» أظهر فى الفطرة والشريعة من «مسألة الرؤية» فلا يـ شيء هؤلاء أقروا بهذه وأنكروا تلك ؟

قيل : سببه أن الجهمية كانت متظاهرة بدعوى خلق القرآن وانكار الرؤية ، ولم تكن متظاهرة بانكار العلو كما تقدم ، فكان الذين يناظرهم

---

(١) فى نسخة ليدن : من معنى . وما فى الكواكب أصح .

من متكلمة اثبات الصفة كآبي سعيد ابن كلاب وأبي الحسن الأشعري وأصحابها ،  
فظهر من مخالفتهم لهم في هاتين المسألتين بسبب ظهور الخلاف فيها مالا يظهر  
فيما يخفونه من المسائل ، ومع هذا فقد كان اولئك يخالفونهم ايضاً في انكار  
أن الله فوق العرش كما تقدم ذكره في كلامهم .

لكن لم يأتوا في مناظرتهم بما يقطع مادة التجهم ويقطع عروقه ، بل سلموا  
لهم بعض الأصول التي بنوا عليها التجهم ، ومباحثهم في مسألة حدوث العالم ،  
والكلام في الأجسام ، والأعراض ، وهو من الكلام الذي ذمه السلف والأئمة  
حتى قال محمد بن خويز منداد (١) : أهل البدع والأهواء عند مالك واصحابه هم  
أهل الكلام ، فكل متكلم في الإسلام فهو من أهل البدع والأهواء :  
أشعرياً كان ، أو غير أشعري . وذكر ابن خزيمة وغيره أن الامام أحمد كان  
يحذر مما ابتدعه عبد الله بن سعيد بن كلاب وعن اصحابه كالحارث (٢) وذلك لما  
علموه في كلامهم من المسائل والدلائل الفاسدة ؛ وان كان في كلامهم من الأدلة  
الصحيحة وموافقة السنة ما لا يوجد في كلام عامة الطوائف ، فانهم أقرب  
طوائف أهل الكلام الى السنة والجماعة والحديث ، وهم يعدون من أهل السنة  
والجماعة عند النظر الى مثل المعتزلة والرافضة وغيرهم ، بل هم أهل السنة والجماعة  
في البلاد التي يكون أهل البدع فيها هم المعتزلة والرافضة ونحوهم .

فلما كان الأمر كذلك جاء بعض المتأخرين من اتباعهم ، فنظروا في  
الأصول التي وافقوا فيها الجهمية ، وأخذوا لوازمها ، وكان ابو المعالي «الجويني»  
كثير المطالعة لكتب أبي هاشم بن علي الجبائي ، وكان من أذكياء العالم ،  
وكان هو وأبو الحسن الأشعري كلاهما تلميذاً لأبي علي الجبائي (٣) لكن

(١) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن اسحاق بن خويز منداد البصري المالكي .. انظر هذا  
النقل في صون المنطق والكلام للسيوطي ص ١٢٧ .

(٢) الحارث المحاسبي وتقدم بعض ترجمته . وانظر ج ٢ ص ٤٩٤ من الفهارس العامة .

(٣) أبو علي الجبائي محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي (نسبة الى جبي) شيخ المعتزلة  
وأبو شيخهم (م ٣٠٢) .

وسبب اسرار  
هؤلاء بالرؤية  
أن ابن كلاب  
والأشعري ..  
كانوا يناظرون  
الجهمية في  
اثباتها ، لكن  
سلموا لهم  
الأصول التي بنوا  
عليها التجهم

الأشعري رجع إلى مذهب أهل الاثبات الذين يثبتون الصفات والقدر ،  
ويثبتون خروج أهل الكبائر من النار ، ولا يخرجون أحداً من الايمان ،  
ولا يرون القتال في الفتنة ، فناقض المعتزلة في أصولهم الخمس التي خالفوا بها أهل  
السنة والجماعة التي يسمونها : « التوحيد » و « العدل » و « المنزلة بين المنزلتين »  
و « انفاذ الوعيد » و « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » وأما أبو هاشم  
فكان على هذه الأصول مع أبيه وان كان يخالفه في كثير من المسائل .

وكان « أبو المعالي » كثير المطالعة لكتب أبي هاشم فصار هو وغيره  
يقودون الأصول التي وافق قدمائهم فيها المعتزلة فأروا أن من لوازمها نفي أن  
يكون الله على العرش ، فتظاهروا بانكار ذلك موافقة للمعتزلة ، ولم يكن  
الخلاف في ذلك مع المعتزلة من المسائل المشهورة لما قدمناه ، وأما « مسألة  
الرؤية » و « القرآن » فهي من شعائر المذهبين ، فجعلوا ينصبون الخلاف مع  
المعتزلة في مسألة الرؤية ، ويسامون لهم نفي علو الله على العرش ، وهذا عكس  
الواجب .

فراى متأخروهم  
كالجويني ان  
من لوازمها نفي  
الاستواء فنفوه

ولهذا صارت المعتزلة تسخر منهم حتى يقول قائلهم : من سلم ان الله ليس  
في جهة وادعى مع ذلك انه يرى فقد اضحك الناس على عقله ، أو نحو هذا الكلام ؛  
ولهذا صار كثير مناظراتهم (١) مع الفلاسفة والمعتزلة فيها من الضعف ما اطمع  
اولئك فيهم ، وصاروا يفرعون منهم ، ويحبنون عنهم ، ويستطيّلون على اخوانهم  
المؤمنين ، وبسبب ما وقع من ذلك في أهل الايمان والسيف وأهل العلم والقلم  
أدليت عليهم الأعداء ، كما قال تعالى : ( ان الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان  
إنما استزلمهم الشيطان ببعض ما كسبوا ) . حتى إن بعض الأعيان الذي كان في

وقولهم بنفي  
الجهة مع اثبات  
الرؤية كان  
سبباً للسخرية  
بهم وظهور  
تناقضهم

(١) في نسخة الكواكب : صار من مناظرتهم .

باطنه ميل الى الفلسفة والاعتزال ولا يتظاهر بذلك درس (١) مسألة الرؤية من جانب المثبتين وذكر حجتهم فيها ، ولا ريب ان ذلك يظهر (٢) من استطالة المعتزلة عليهم ما يشفي به قلبه .

ولهذا صار كثير من أهل العلم والحديث يصف أقوال هؤلاء بان فيها نفاقاً وتناقضاً حيث يوافقون أهل السنة والجماعة على شيء من الحق ويخالفونهم فيما هو أولى بالحق منهم ، ويفسرون ما يوافقون فيه بما يحيله عن حقيقته ، وهذا كله لما وقع من الاشتباه عندهم في هذه المسائل ، ولما تعارض عندهم من الدلائل . والله هو المسئول ان يغفر لجميع المؤمنين ، ويصلح لهم أمر الدنيا (٣) والدين ، انه على كل شيء قدير .

الاشعرية عادوا  
المثبته ووالوا  
المعتزلة مع ان  
اولئك اقرب  
الى الحق .  
وقد يوجد نوع  
من هذا في اهل  
الاثبات

وهذا القدر الذى يوجد في هؤلاء قد يوجد من جنسه في منازعيهم من أهل الاثبات ، بحيث يعظم اهتمامهم لما ينازعون فيه اخوانهم الذين يوافقونهم في اكثر الاثبات من دق مسائل القرآن والصفات وغير ذلك بحيث يوالون على ذلك ويعادون عليه مع اعراضهم عن هم ابعد من هؤلاء عن الحق والسنة ، حتى يفضى بكثير منهم الجهل والظلم الى ان يحب اولئك ويثنى عليهم لما يرى فيهم من نوع خير ، أو أنه لا يبغضهم ولا يذمهم مع أنه يبغض هؤلاء ويذمهم ، وهذا من جهله بحقيقة أحوال الناس ، ومراتب الحق عند الله ، ومن ظلمه حيث يكون غضبه لنفسه لما يناله من أذى هؤلاء أحياناً أعظم من غضبه لربه فيما فعله أولئك .

(١) وفي نسخة الكواكب : ذكر مسألة الرؤية . وهو خطأ ، بل المراد أنه ذكر اثبات الرؤية عن المثبتين لها من أهل السنة . . وذكر حججهم ليغيب بها الأشاعرة الذين يقولون يرى لا في جهة .

(٢) بكسر الهاء . أي يبين .

(٣) في نسخة ليدن زيادة : والآخرة .

والدين انما يقوم بالعلم والعدل المضاد للجهل والظلم ، وبذلك انزل الله كتبه ،  
وارسل رسله . والله تعالى يؤلف بين قلوب عباده المؤمنين على ما يحبه ويرضاه .

الوجه الخامس عشر قوله : « واعلم ان » الحنبالة « القائلين بالتركيب  
والتأليف اسعد حالا من هؤلاء الكرامية ، وذلك لأنهم اعترفوا بكونه مركباً  
من الأجزاء والأبعاض . وأما هؤلاء الكرامية فانهم زعموا انه يشار اليه بحسب  
الحس وزعموا أنه غير متناه ، ثم زعموا انه مع ذلك واحد لا يقبل القسمة ،  
فلا جرم صار قولهم على خلاف بديهية العقل » .

« الخامس عشر »  
قوله : ان الحنبالة  
التزموا الأجزاء  
والأبعاض . ان  
عنى به أنهم  
يطلقون هذا  
اللفظ فقد  
غلط عليهم

يقال : قولك عن الحنبالية : إنهم يقولون بالتأليف والتركيب ، ويعبرون  
بكونه مركباً من الأجزاء والأبعاض . أتعنى به أنهم يطلقون هذا اللفظ ؟  
أم تعنى به انهم يثبتون الصفات المستلزمة لهذا المعنى ؟ فان عنييت الأول فلم نعلم  
أحداً من الحنبالة يطلق هذا اللفظ كله ، وان كنت أنت اطلعت على أحد منهم  
يقول هذا اللفظ فهذا ممكن ؛ لكن يكون هؤلاء طائفة قليلة منهم ، والذي بلغنا  
من ذلك أن لفظ « البعض » جاء في كلام طائفة من السلف من الصحابة  
والتابعين ، وهو مذکور في كتب السنة ، جاء عن عبيد بن عمير من رواية ابن  
ابي نجیح عن مجاهد عنه ، ورواه عنه حماد بن سامة ، وصرح به ، ورواه سفيان  
الثوري ، وأظنه اختصر بعضه . ورواه سفيان بن عيينة فيكنى عنه ، وكذلك في  
خبر « مسألة رؤية محمد ربه » شي يشبه ذلك من كلام عكرمة عن ابن عباس .

ثم ذلك ليس مختصاً بالحنبالة ، ولا هو فيهم اكثر منه في غيرهم ؛ بل يوجد  
في الشافعية ، والمالكية ، والحنفية ، والصوفية ، وأهل الحديث ، وأهل الكلام  
من الامامية وغيرهم من يطلق من هذه الألفاظ أموراً لا يصل اليها أحد من  
الحنبالة ، فما من نوع غلو يوجد في بعض الحنبالة إلا ويوجد في غيرهم من الطوائف

وما من نوع  
غلو يوجد في  
بعضهم الا ويوجد  
في غيرهم من  
الطوائف أكثر  
منه

ما هو أكثر منه ، وهذا موجود في « كتب المقالات ، و « كتب السنة »  
و « كتب الكلام » وفي طوائف بني آدم المعروفين . وقد تكلمنا على هذا  
في غير هذا الموضع (١) .

لأن إمامهم من  
الكلام في أصول  
الدين وتقرير  
السنة أعظم  
مما لغيره ،  
لأسباب ...

وبينا سبب ذلك : أن الإمام أحمد رضى الله عنه له من الكلام في أصول  
الدين ، وتقرير ما جاءت به السنة والشرعية في ذلك ما عليه جماعة المؤمنين ، وإظهار  
دلالة الكتاب والسنة والاجماع على ذلك ، والرد على أهل الأهواء والبدع  
المخالفين للكتاب والسنة في ذلك أعظم مما لغيره ؛ لأنه ابتلي بذلك أكثر مما  
ابتلي به غيره ، ولأنه اتصل إليه من سنن رسول الله ﷺ وأصحابه وتابعيه  
والأئمة بعدهم أعظم مما اتصل (٢) إلى غيره ، فصار له من الصبر واليقين الذين  
جعلها الله سبباً للإمامة في الدين بقوله : ( وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا ،  
وكانوا بآياتنا يوقنون ) ما جعله الله له من الإمامة في أصول الدين السنية الشرعية  
ما أنعم به عليه وفضله به .

فاتباعه لا يمكنهم مع إظهار موافقتهم له من الانحراف ما يمكن غيرهم  
من لم يجد لمتبوعه من النصوص في هذا الباب ما يصد عنه مخالفته .

ولهذا يوجد في غيرهم من الانحراف في طرفي النفي والاثبات في مسائل  
« الصفات » و « القدر » و « الوعيد » و « الإمامة » وغير ذلك أكثر مما  
يوجد فيهم ، وهذا معلوم بالاستقراء .

وأئمة الطوائف  
ينتمون إليه  
في الأصول وإن  
انتسبوا إلى غيره  
في الفروع

ولهذا ما زال كثير من أئمة الطوائف الفقهاء وأهل الحديث والصوفية وإن  
كانوا في فروع الشريعة متبعين بعض أئمة المسامحة رضي الله عنهم أجمعين

(١) وتقدم في أول المجلد الأول .

(٢) وفي نسخة ليدن زيادة : به .

فانهم يقولون نحن في الأصول أوفى السنة على مذهب أحمد بن حنبل (١) لا يقولون ذلك لاختصاص أحمد بقول لم يقله الأئمة ، ولا طعننا في غيره من الأئمة بمخالفة السنة ؛ بل لأنه أظهر من السنة التي اتفقت عليها الأئمة قبله أكثر مما أظهره فظهر تأثير ذلك لوقوعه وقت الحاجة إليه ، وظهور المخالفين للسنة ، وقلة أنصار الحق واعوانه .

حتى كانوا يشبهون قيامه بأمر الدين ومنعه من تحريف المبتدعين المشابهين للمرتدين بأبي بكر يوم الردة ، وعمر يوم السقيفة ، وعثمان يوم الدار ، وعلي يوم حروراء ، ونحو ذلك مما فيه تشبيه له بالخلفاء الراشدين فيما خلفت فيه الرسل وقام فيه مقامهم ، وكذلك سائر أئمة الدين كل منهم يخلف الأنبياء والمرسلين بقدر ما قام به من ميراثهم ، وما خلفهم فيه من دعوتهم . والله يرضى عن جميع السابقين الأولين والتابعين لهم باحسان إلى يوم الدين .

وقد شبهوه في قيامه بالدين ومنعه من تحريف المبتدعين بالخلفاء الأربعة

وان كان يعنى بالتركيب والتأليف واعترافهم بالأجزاء والأبواب هو اثباتهم للصفات التي ورد بها الكتاب والسنة : مثل « الوجه » و « اليدين » ونحو ذلك فهذا قول جميع سلف الأمة وأئمتها ، وجميع المشهورين بلسان الصدق فيها من الفقهاء والصوفية وأهل الحديث ، وهو قول الصفاتية قاطبة من الكلائية والكرامية والأشعرية ، وقد ذكر محمد بن الهيصم في كتاب « جمل الكلام » له هذه المسألة ، وأثبت صفة الوجه واليد .

وان عنى بذلك اثباتهم للصفات التي ورد بها الشرع فهو قول السلف والأئمة وأئمة الطوائف والصفاتية

فقلوه عن « الكرامية » : إنهم لا يثبتون ذلك . إن اراد به بعضهم فعله يكون ، ولا ريب أن فيهم من يثبت هذه الصفات الخبرية كالوجه واليد التي يسميها هو الجوارح والأبواب ، ويطلقون أيضاً « لفظ الجسم » إما لفظاً وإما لفظاً

(١) ومنهم أبو الحسن الأشعري وأئمة أصحابه ، انظر ج ٤ ص ١٦٧ من مجموع

فتاوي المؤلف .



ومعنى . وأما « الحنبلية » فلا يعرف فيهم من يطلق هذا اللفظ ؛ لكن فيهم من ينفيه (١) وفيهم من لا ينفيه ولا يثبتته ، وهو الذى كان عليه الامام احمد وسائر أئمة السنة ، وان كانوا مع ذلك يثبتون ما جاءت به النصوص مما يسميه المنازعون تجسيدا وتشبيها ، بل يقولون : اثبات هذه المعاني احق بمعنى التجسيم ممن يثبت لفظه دون معناه .

وكذلك قوله عن « السكرامية » : إنهم زعموا أنه غير متناهي . فهذا إنما هو قول بعضهم كما تقدم ذكره لذلك : وأن منهم من يقول هو متناهي . ثم إن كلام القولين ليس من خصائص السكرامية بل النزاع في ذلك مشهور عن غيرهم ، وقد ذكرنا بعض ما في ذلك من النزاع فيما ذكره الأشعري في المقالات .

وكذلك قولهم : لا يقبل القسمة . هذا اللفظ قد يطلقه طوائف منهم ومن غيرهم ، وقد لا يطلقه طوائف لمافية من الاجمال والتناقض .

فالذى يقال على السكرامية بائبائهم واحداً فوق العرش لا ينقسم يقال على غيرهم ، ففي الطوائف الأربعة من الفقهاء كثير ممن يقول نحو ذلك ، وكذلك ابن كلاب والأشعري وأئمة أصحابه يقولون نحو ذلك ، فان كل من قال إنه فوق العرش وقال انه ليس بجسم أو أثبت له هذه الصفات التي وردت بها النصوص كالوجه واليدين وقال مع ذلك انه جسم يرد عليه ذلك ، فانه يلزمه أنه يشار اليه بحسب الحس وانه واحد لا ينقسم هذه القسمة التي زعمها .

ولهذا نجد في هذه الطوائف منازعة بعضهم لبعض في ذلك كما يوجد في أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد ، وكذلك يوجد في أصحاب الأشعري من يتنازعون في ذلك : فنفساء الجهة منهم يقولون إن أدلتهم وأئمتهم الذين يقولون

(١) وفي الأصلين : من يثبتته . وهو غلط يتنافى مع ما قبله .

مناقشة قوله عن  
السكرامية انهم  
لا يثبتون الاجزاء  
والأبصار ،  
ويقولون انه  
غير متناهي  
ولا يقبل القسمة

والذي يقال عن  
السكرامية بائبائهم  
واحداً فوق  
العرش لا ينقسم  
او يشار اليه  
ولا ينقسم قال  
نحوه بعض  
الطوائف

ان الله تعالى فوق العرش وانه ليس بجسم متناقضون ، وكذلك نفاة الصفات  
الخبرية منهم (١) يقولون إن مثبتها مع نفي الجسم متناقضون ، ومثبتة العلو  
والصفات الخبرية يقولون إن نفاة ذلك منهم متناقضون حيث اثبتوا ماهو عرض  
في المخلوقات كالعلم والقدرة والحياة قالوا وليس هو بعرض في حق الخالق ولم يثبتوا  
ماهو جسم في حق الخلق كاليد والوجه ويقولوا ليس بجسم في حق الخالق .  
وكذلك اصحاب الامام احمد فطائفة منهم كابن عقيل وصدقة بن الحسين (٢)  
وابي الفرج بن الجوزي قد يقولون ان ابن حامد (٣) والقاضي ابا يعلى واما الحسن  
ابن الزاغوني ونحوهم متناقضون حيث ينفون الجسم ويثبتون هذه الصفات ،  
وجهورهم يقول بل هؤلاء هم المتناقضون الذين يثبتون الشيء تارة وينفونه اخرى  
كما هو معروف من حالهم ، واجتماع النفي والاثبات في الشيء الواحد اعظم من  
اجتماعها في لوازمه وملزوماته ، فان كان كل منها (٤) في وقتين فالأول أعظم ،  
وكذلك ان كانا في وقت واحد ، وأما إن كان الأول في وقتين والثاني في وقت  
واحد فهذا أبلغ من وجه وهذا ابلغ من وجه ، ويقولون : ان اولئك متناقضون  
حيث يسمون بثبوت الصفات التي هي فينا أعراض وينعون ثبوت الصفات التي  
هي فينا أجسام .

الوجه السادس عشر (٥) قوله : « فلا جرم صار قول الكرامية على خلاف  
العقل » يقال : هذا العقل الذي هذا على خلاف بديهته إما أن يكون

« السادس عشر »

ان الرازي  
وموافقيه اعظم

مخالفة لبديهته

العقل من

الكرامية ،

الواجب على

الطائفتين

(١) ليس في نسخة ليدن : منهم .

(٢) صدقة بن الحسين بن الحسن بن بختيار بن الحداد البغدادي الفقيه الاديب ( م ٥٧٣ )

انظر ذيل طبقات الحنابلة ج ١ ص ٣٣٩ - ٣٤٢ .

(٣) أبو عبد الله الحسن بن خالد البغدادي من متقدمي أصحاب الامام أحمد ( م ٤٠٣ ) .

(٤) وفي ليدن : كل منها .

(٥) في مخطوطة الكواكب : الخامس عشر . وهو غلط في تعداد الأوجه . ومن الوجه السابع

عشر الى « البرهان الثاني » في نسخة ليدن وحدها .

حكمه وشهادته في الربوبية مقبولا ، أو مردوداً . فان لم يكن مقبولا لم يضر هؤلاء ولا غيرهم مخالفته ، فانه يكون بمنزلة الشاهد الفاسق الذي قال الله فيه : ( إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ) .

وان كان حكمه وشهادته مقبولا كان هذا المنازع وموافقوه أعظم مخالفة له من هؤلاء كما قد تقدم بيان ذلك ، واذا كان مخالفة قولهم لبديهية العقل أعظم من قول هؤلاء لم يجب على هؤلاء أن يرجعوا عن القول الذي هو أقل مخالفة لبديهية العقل الى القول الذي هو أكثر مخالفة لبديهية العقل ؛ بل يكون الواجب على هذا التقدير على الطائفتين الاعتراف بما في بديهية العقل ، فيعترفون جميعاً بانه فوق العالم ، ويمتنع أن يكون لا داخله ولا خارجه ، وحينئذ يكون مشاراً اليه بحسب الحس ، وحينئذ يكون فيه ما سماه تأليفاً وانقساماً وان لم يكن هو المعروف من التأليف والانقسام ، فان المعروف من ذلك يجب تنزيه الله عنه كما نزه عنه نفسه في « سورة الاخلاص » كما تقدم التنبيه عليه بقوله : ( الله الصمد ) فان الصمد فيه من معنى الاجتماع والقوة والسؤدد ما ينافي الانقسام والافتراق .

الوجه السابع عشر : أنه ورد من جهة المنازع تشبيه بالمعدوم ؛ وذلك ان النفاة كثيراً ما يصفون أهل الاثبات بالتشبيه والتجسيم الذي هو التأليف ، ومن المعلوم أنهم أحق بالتشبيه الباطل حيث يشبهونه بالمعدومات والناقصات ، وهم يجمعون بين التمثيل والتعطيل ، بين ما هو قول المشركين الذين هم بربهم يعدلون ، وقول الكافرين الذين هم لربهم جاحدون .

وذلك أنهم يقولون : إن كل ما هو عالم بعلم وقادر بقدرة وحي بحياة ونحو ذلك فهو من جنس واحد ، وهو متماثل ، لأنه متحيز ، والتشحيات كلها متماثلة . ويقولون : كلما هو فوق شيء فانه من جنس واحد متماثل ؛ لأنه متحيز ،

« السابع عشر »  
ان المنازع  
يقول : اذا  
الزمتونا ان  
نجعله كالجوهر  
الفرد فانتم  
جعلتموه كالمعدوم  
وهو اشد حقارة

والمتحيزات متماثلة . ويقولون : كلما له سمع و بصر فهو من جنس واحد وهو متماثل ؛  
لأنه من المتحيزات التي هي متماثلة ، وهذا قول الجهمية والمعتزلة وغيرهم .

وقد سلك الرازي ذلك في قوله : إن الأجسام متماثلة ؛ لكن قصده به نفي  
العلو على العرش ونفي الصفات الخيرية .

وأما المعتزلة ونحوهم من الجهمية الذين ابتدعوا هذا القول أولاً مقصودهم به  
النفي المطلق ، وكل ذلك بناء على أن جعلوا لله عدلاً وسمياً وكفوفاً في كل ما هو  
موصوف به ، حتى إن غاليهم من الملاحدة والجهمية يقولون : كلما يقال له حي  
وعالم وقادر فهو جنس واحد متماثل ، هؤلاء [ جعلوا ] لله عدلاً وسمياً وكفوفاً ونداً  
في كل ماله من الأسماء والصفات ، حتى لزم من ذلك أن يكون كل جسم عدلاً لله  
ومثلاً وكفوفاً حتى البقرة والبعوضة ! وأن يكون كل حي عدلاً لله وكفوفاً وسمياً  
وكل ذلك بناء على أن كلما هو مسمى بهذه الأسماء موصوف بهذه الصفات فانه  
جنس واحد متماثل ، وهذا من اعظم العدل بالله ، وجعل الانداد لله .

ثم انهم نفوا ذلك عن الله فجحدوه بالكلية ، فصاروا مشركين معطلين ،  
ولهذا جوز الاتحادية منهم عبادة كل شيء ، وجعلوا كل شيء عابداً ومعبوداً ،  
وجوزوا كل شرك في العالم ، فجمعوا جميع ما عليه المشركون من الأقوال  
والأفعال . فهذا تمثيلهم وعدلهم بالله واشرا كهم به ، وتشبيههم إياه بخلقه فيما لله  
من صفات الاثبات .

وأما عدلهم وتمثيلهم فيما يصفونه به من السلوب فهم يعدلونه بالمعدوم تارة ،  
وبالمنقوصات أخرى ؛ فانهم تارة يصفونه بالصفات السلبية التي لا تنطبق إلا على  
المعدوم ، فيكونون عادلين به المعدومات .

وقد قدمنا فيما مضى أن الله سبحانه لا يوصف بصفة سلب إن لم تتضمن معنى ثبوتياً . وأما الصفة السلبية التي لا تتضمن ثبوتاً فلا يوصف بها إلا المعدم ، وبيننا أيضاً أن كل صفة تصلح للمعدم المحض فإنها لا تصلح لله تعالى ؛ لأن تلك الصفة لا مدح فيها بحال ؛ إذ المعدم المحض لا يمدح بحال ، وما ليس فيه مدح فإن الله لا يوصف به سبحانه وتعالى ؛ بل له الأسماء الحسنى ، والمثل الأعلى ، ولما ذكرناه أيضاً فيما تقدم .

وأما تمثيلهم له وعدلهم إياه بالمنقوصات القبيحات من المخلوقات فقولهم : إنه لا يتكلم ؛ وإن وصفوه بالكلام ظاهراً موافقة للمؤمنين فغناه عندهم أنه خلق كلاماً في غيره ، وكذلك قولهم : إنه ليس له سمع ولا بصر ولا قوة ولا حياة ونحو ذلك .

وإذا كان كذلك ظهر ما ذكره من جهة المنازع ، فإن المنازع قلب عليهم القضية ، وقال : إذا الزمتمونا أنا نجعله كالجوهر الفرد فأنتم جعلتموه كالمعدم ؛ وذلك أنه لما قال إنه لا يمكن أن يكون غير منقسم ويكون في غاية الصغر لأن ذلك حقير وذلك على الله محال فقال المنازع انتم قلتم لا يمكن الاحساس به ولا الإشارة إليه بحال ، والذي لا يمكن الاحساس به ولا الإشارة إليه يكون كالمعدم ، فيكون أشد حقارة ، وإذا جاز وصفكم بهذا فلم لا يجوز الأول ؟ ! وهو كلام قوي جداً .

والمنازع وأصحابه يعلمون صحة هذا الكلام ، لأنهم يقرون في مسألة الرؤية أن كل موجود يجوز أن يحس بالحواس الخمس ، وملتزمون على ذلك أن الله يجوز أن يحس به بالحواس الخمس : السمع ، والبصر ، والشم ، والذوق ، واللمس ؛ وأن

مالايحس به بالحواس الخمس لا يكون الامعدوماً . فعامة السلف والصفاتية على أن الله يمكن أن يشهد ويرى ويحس به . واول من نفى إمكان إحساسه الجهم ابن صفوان لما ناظره السمنية المشركون .

الوجه الثامن عشر انه قال في الجواب : « أما قولهم : الذي لا يحس ولا يشار اليه أشد حقارة من الجزء الذي لا يتجزى . قلنا كونه موصوفاً بالحقارة إنما يلزم لو كان ذا حيز ومقدار حتى يقال إنه أصغر من غيره . أما إذا كان منزهاً عن الحيز والمقدار (١) فلم يلزم وصفه بالحقارة » .

« الثامن عشر »  
أنهم يقولون :  
هذا الجواب  
مصادرة على  
المطلوب

يقال له : هذه مصادرة على المطلوب ؛ فانك أنت اثبتت تنزيهه عن الحيز بهذه الحجة التي جعلت من مقدماتها انه ليس بحقير بقدر الجوهر الفرد ، فقليل لك مالايحس بالاشارة اليه وإحساسه أحقر من الجوهر الفرد وقد وصفته بذلك ، فلا يكون وصفه بقدر الجوهر الفرد محالاً على أصلك ، فقلت : أما كونه موصوفاً بالحقارة إنما يلزم اذا كان له حيز ومقدار وأما إذا كان منزهاً عن الحيز والمقدار فلم يحصل بينه وبين غيره مناسبة . فيقال لك : الكلام إنما هو في تنزيهه عن الحيز والمقدار ، فانت تنفى ذلك ومنازعتك يثبت ، وهو محل النزاع ، فاذا كان جوابك مبنيًا على محل النزاع كنت قد صادرت منازعتك على المطلوب حتى جعلت المطلوب مقدمة في اثبات نفسه ، والمقدمة لا بد أن تكون معلومة أو مسلمة ، فتكون قد طلبت منه تسليم الحكم قبل الدلالة عليه ، وادعيت علمه قبل حصول علمه ، وقد صادرتة عليه ، وطلبت منه ان يسلمه لك بلا حجة .

وايضاح هذا أن العلم بكونه اذا وصفته بأنه لا يحس ولا يشار اليه ليس بأحقق من الجوهر الفرد : إما أن يقف على العلم بكونه ليس بذى حيز ومقدار او لا يتوقف .

(١) فلم يحصل بينه وبين غيره مناسبة في الحيز والمقدار . هذه الجملة موجودة في التأسيس ، وتأتي قريباً .

فان توقف عليه لم يصح هذا الجواب حتى يثبت انه ليس بذى حيز ومقدار حتى يتم الجواب عما أورد على الحجة، فاذا كان جواب الحجة لا يتم حتى يثبت أنه ليس بذى حيز ولا مقدار ولا يثبت ذلك حتى يتم جواب الحجة لم يكن واحدا منهما حتى يكون الآخر قبله ، وذلك دور ممتنع .

وان كان العلم بكونه ليس أحقر من الجوهر الفرد إذا وصف بأنه لا يحس ولا يشار اليه لا يقف على العلم بأنه ليس بذى حيز ومقدار لم يصح هذا الجواب ، وهو قولك : كونه موصوفاً بالحقارة انما يلزم لو كان له حيز ومقدار حتى يقال إنه أصغر من غيره ، بل كان الجواب ان يقال : لا يلزم أن يكون أحقر من الجوهر الفرد ، سواء قيل انه ذو حيز ومقدار ، او لم يقل ذلك ، لكنه لو قال ذلك لظهر ان كلامه باطل ، فانه يعلم بالحس والضرورة أن كل ما كان ذا حيز ومقدار قيل انه لا يحس ولا يشار اليه فانه أصغر من الجوهر الفرد .

ومما يوضح الأمر في ذلك ان هذا السؤال الذي ذكره من جهة المنازع هو من باب المعارضة ؛ فانه لما ذكر حجته على انه ليس بذى جهة بأن ذلك يستلزم التركيب والحقارة ، قال له المعارض : ما ذكرته من أنه لا يمكن احساسه والاشارة اليه يستلزم ان يكون معدوماً ، وذلك أبلغ في الحقارة من الجوهر الفرد ، فقال له : قولك يستلزم من الحقارة أعظم مما ألزمت به أهل الاثبات ، فاجاب عن المعارضة بمنع الحكم ، وان صحته ملازمة لصحة قول المنازع . وهذا من أفسد الأجوبة ؛ فان المعارض يقول لك : بل هو عندي ذو حيز ومقدار ، فلم قلت إنه ليس كذلك ؟ وهل النزاع الا فيه ؟ وقولك : أما اذا لم يكن ذا حيز ومقدار لم يلزم وصفه بالحقارة . يقال لك من الذى سلم لك ذلك ؟ وهل النزاع إلا فيه ؟ ! وهذه الحجة التي ذكرتها انما أقمتها على نفي ذلك ، وهي لا تتم الا بالجواب على

المعارضة، فكيف تجيب عن المعارضة المستلزمة لنقيض مذهبك بنفس مذهبك ؟ !  
وهل هذا إلا بمنزلة أن يقدح المعارض في دليلك بأنه يستلزم نقيض مذهبه ؟ !

ايراد سؤال .

فان قيل : هو لم يجب عن المعارضة بنفس مذهبه ، لكن قال صحة المعارضة  
مبنية على نقيض مذهبه وهو لا يقول بذلك ، فهو يقول للمعارض : ما لم تثبت نقيض  
قولي لاتصح معارضتك ، وهو في هذا الباب في مقام المنع ، والمعارض يستدل ،  
والمستدل الأول ان يمنعه بعض المقدمات ، ويجعل سند منعه أن لا يقول بذلك ،  
فهو ذكر ذلك لابداء سند المنع ، لاحجة للمنع ؛ فان المانع المطالب بالدليل ليس  
عليه حجة .

جوابه

فيقال : المعارض لم يبين دليله على هذا ؛ بل ذكر أن ما لا يحس ولا يشار اليه  
معدوم أحقر من الجزء الذي لا يتجزى ، فادعيت ان هذا إنما يلزم إذا كان منزلها  
عن الحيز والمقدار فلم يلزم وصفه بالحقارة ، فهذا المألوم إنما تقول إنه لازم لدليله أن  
دليله مستلزم لهذا ، فمضى صح دليله صح هذا ، فهذا القدر ينفعه ولا يضره ؛ لأنه  
يكون دليله حينئذ قد دل على شيئين على أنك جعلته أصغر من الجوهر الفرد، وجعلته  
معدوماً ، وأنه ذو حيز ومقدار ، فيدل على صحة مذهبه ، وعلى أن مذهبك يستلزم  
أن الله معدوم . هذا باقراره أن دليله يستلزم صحة ذلك .

وان قلت ان دليله يتوقف على صحة هذا بمعنى انه لم يثبت ان الله ذو حيز  
ومقدار لم يثبت انه اذا كان لا يحس ولا يشار اليه أنه اصغر من الجوهر الفرد ،  
فهذا لم تثبته بل ادعيت دعوى ساذجة ، فلا تكون قد أجبت عن المعارضة ،  
وهو المطلوب ؛ وذلك أنه لا يسلم انا اذا علمنا أن الشيء لا يحس ولا يشار اليه  
لم يعلم أنه معدوم حتى يعلم قبل ذلك انه ذو حيز ومقدار ؛ بل قد يكون العلم بأنه  
ذو حيز ومقدار بعد ذلك أو قبله أو معه إذا كانا متلازمين .



وهذا لازم على اصلك واصل اصحابك لزوماً قوياً ؛ فانكم اتم وساير الصفاتية تسامون ان كل موجود فانه يمكن أن يحس ، وان الذي لا يمكن احساسه هو المعدوم — وكثير من أهل السنة والحديث يقولون بانه يلمس ايضاً — واتم تريدون انه يدرك بالحواس الخمس ، وأتم تثبتون هذا مثل اثبات أنه ذو حيز ومقدار ، ولم يكن العلم بذلك موقوفاً على العلم بأنه ذو حيز ومقدار .

واذا كنت قلت ان كونه موصوفاً انه أحقر من الجوهر الفرد فاذا كان لا يحس ولا يشار اليه مستلزم أن يكون ذو حيز ومقدار وأنت قلت هنا إنه لا يحس ولا يشار اليه فقد لزمك إما أن يكون معدوماً ، أو يكون ذا حيز ومقدار . واذا قلت انه يحس بطل ما ذكرته هنا من أنه لا يحس ولا يشار اليه .

وهذا الذى يورده المنازع حق (١) فى النظر الصحيح فى المناظرة العادلة ؛ فانه يظهر به من تناقض منازعه وضعف حجته ما يدفعه به عنه ، ويظهر به من صحة حجته ما ينفع الناظر والمناظر .

« الثامن عشر »

انهم جوزوا

رؤيته ولمسه

وهما اعظم من

الاشارة اليه

وهذا تناقض

وهذا يتقرر بالوجه الثامن عشر : وهو أن هؤلاء المنازعين له الذين ينتصر لهم المؤسس يقولون انه تجوز رؤيته ؛ بل يجوزون كونه مدركا بأدراك اللبس ؛ بل يجوزون كونه مدركا بغير ذلك من الحواس مع قولهم إنه ليس فوق العرش ولا يمكن ان يكون مشاراً اليه بالحواس ولا يمكن ان يحس به ، لا ريب انهم متناقضون فى ذلك غاية التناقض ، فإنه من المعلوم أن ادراك اللبس به أبعد من كونه مشاراً اليه بالحواس أو كونه فى جهة ؛ فان لمس الانسان قائماً بذاته التى هي فى جهة معينة ، فادراكه الشيء بلمسه يقتضى من الاتصال به والملاصقة وكونه جهة

من الملامس وغير ذلك ما لا يقتضيه مجرد كونه ترفع اليه الأيدي أو الأعين ؛  
فان من المعلوم أنا نشير الى كل شيء من الموجودات التي نراها ومع هذا  
فلا يمكننا ان نلمس منها إلا بعضها ، فاذا جاز كونه باللمس فلأن يجوز كونه  
مشاراً اليه باليد والعين أولى وأحرى .

وكذلك كلما يلمسه فلا يكون إلا في جهة ، وكثيراً ما يكون الشيء في  
جهة ولا يمكننا لمسه ، فكيف يجوز اثبات لمسه مع منع كونه في جهة  
اللامس ؟ ! هذا تناقض محض ؛ بل هذا نفي الشيء مع اثبات ما هو ابلغ منه ،  
وتحريم الشيء مع استحلال ما هو اعظم منه ، كما قال ابن عمر : يستفتوني في  
دم البعوضة وقد قتلوا ابن بنت رسول الله ﷺ ؛ بل كما قال تعالى : ( قتال فيه  
كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام ، واخراج أهله منه أكبر عند  
الله ) وهو بمنزلة من يقول إن الله لا يرى ولكن يصافح ويعانق .

وكذلك قولهم : إنه يرى وقولهم إنه يتعلق به ادراك اللمس مع قولهم  
لا يمكن أن يحس تناقض ظاهر . واذا كان ذلك تناقضاً منهم ومن المعلوم أن  
مسألة الرؤية ثابتة بالنصوص المتواترة عن رسول الله ﷺ وباجماع سلف الأمة  
وأئمتها ، فتكون حجتها مستلزمة لكونه يحس ، وذلك مستلزم لبطلان ما قالوه  
في هذه المسألة .

فان قيل : دليلهم العقلي في الرؤية ضعيف . قيل : لا نسلم انه ضعيف . ثم  
إن كان ضعيفاً فليس هو بأضعف مما ذكره في هذه المسألة ، فان كان أضعف  
ظهر تناقضهم في النفي والاثبات في هاتين المسألتين .

« التاسع عشر »  
انهم قرروا هناك  
انه يمكن ان  
يشار اليه  
ويحس ، وان  
كل ما كان  
كذلك كان ذا  
حيز ومقدار ثم  
انكرهما هنا

الوجه التاسع عشر : أنهم قد قرروا في هاتين المسألتين هنا وهناك أن  
ما لا يمكن أن يشار اليه ويحس به يكون معدوماً ، وقرر هناك أن كل موجود

فانه يصح أن يرى وان يلمس فيحس به ويلمس الذي هو أبلغ من الاشارات الحسية اليه ، وان الله يصح أن يرى وأن يتعلق به إدراك اللمس ، وأن كل واحد من الرؤية واللمس مشترك بين الجوهر والأعراض فيتعلق بالله تعالى ، وهذا يوجب أن يكون الله يمكن أن يشار اليه ويمكن أن يحس به خلاف ما ذكره هنا كما تقدم ، وقرر هنا أن ما كان كذلك فانه يكون ذا حيز ومقدار وأنه يلزمه أن يكون منقسماً مركباً الانقسام والتركيب العقلي الذي ألزم به مخالفه هنا ، وهذا يقتضى ان من لوازم أصولهم التي هم معترفون بالأصل وبلازم الأصل لم يلزمهم إياه غيرهم بالدليل بل هم اعترفوا به أن يكون الله له حيز ومقدار ؛ وأنه مركب مؤلف له أجزاء وأبعاد ، وهذا هو الذي أنكره في هذا الموضع ؛ وليس هذا من جنس ما يلزم الرجل غيره شيئاً بالحجة ؛ لكن هذا أقر بان الله سبحانه وتعالى موصوف بوصف وأقر في موضع آخر انه اذا كان موصوفاً بذلك الوصف لزم أن يكون كذا وكذا، فمجموع الاقرارين أقر فيهما بما ذكرناه.

« العشرون »  
ان مجموع ما ذكر  
يلزمه ان يكون  
معدوماً أحقر من  
الجوهر الفرد !

الوجه العشرون : أنه اعترف هنا أنه يكون أشد حقارة من الجوهر الفرد وأن يكون معدوماً إذا كان ذا حيز ومقدار وقلنا انه لا يمكن أن يشار اليه ولا يمكن أن يحس ، وقد ذكر هنا أنه لا يمكن أن يشار ولا يمكن ان يحس به : فلزم أن يكون معدوماً أحقر من الجوهر الفرد . ولا ريب ان هذا حقيقة قولهم ، وقد اعترف هو بمقدمات ذلك لكن مفرقة لم يجمعها في موضع واحد ؛ إذ لو جمعها لم يخف عليه ، وهذا شأن المبطل !

« الحادي »  
والعشرون « أن  
قول الرازي هنا  
من جنس نفي  
الجهمية وقد  
جعل السلف  
حجداً لله

الوجه الحادي والعشرون : ان منازعه يقول : قد ثبت بالفطرة الضرورية وبالضرورة الشرعية واتفاق كل عاقل سليم الفطرة من البرية أن رب العالمين فوق خلقه ، وان من قال إنه ليس فوق السموات رب يعبد ولا هناك إله يصلى

له ويسجد وإنما هناك العدم المحض فإنه جاحد لرب العالمين مالك يوم الدين ،  
فإن اعتقد أنه مقرر به وهذا يقتضى كما قلت أنه ذو حيز ومقدار وكلما كان ذا حيز  
ومقدار وهو لا يمكن الإشارة الحسية إليه ولا يمكن الاحساس به فإنه معدوم ،  
كما اعترف به ، وكما هو معروف فى الفطر ، وهو أحقر من الجوهر الفرد بل أرب.  
فثبت أن قولك يستلزم أن الباري معدوم ، وأنه أحقر من الجوهر الفرد ، وهذا  
مما اتفق علماء السلف وأئمة الدين أن قول الجهمية أنه ليس فوق العرش ولا داخل  
العالم ولا خارجه يتضمن أنه معدوم لا حقيقة له ولا وجود ، وقد صرحوا بذلك  
فى غير موضع ، وكذلك هو فى جميع الفطر السليمة .

وان أردت أن تلزمه عدمه من غير بناء على المقدار ، فيقال :

الوجه الثانى والعشرون : أنه إذا عرض على الفطر السليمة التى لم تتقلد  
مذهباً تتعصب له شيء لا يكون داخل العالم ولا خارجه ولا يمكن أن يشار إليه  
ولا يمكن أن يحس به ولا هو فى شيء من الجهات الست فإن الفطرة تقضى بأن  
هذا لا يكون موجوداً ؛ لأن يكون معدوماً (١) وهذا قبل أن يخطر بفسر  
الإنسان الحيز والمقدار نفيًا وإثباتاً ، ثم بعد ذلك إذا علم أن الموجود أو أن هذا  
لا يكون إلا ذا حيز ومقدار كان ذلك لازماً آخر يقرر مذهب المنازع  
لهذا المؤسس .

« الثانى  
والعشرون » أن  
الفطرة إذا عرض  
عليها ما وصف  
بهذه السلوب  
جزمت بانتفائه  
قبل أن يخطر  
ببالها حيزه  
ومقداره

الوجه الثالث والعشرون : أن المنازعين له فى « مسألة الرؤية » قالوا لهم :  
ماذا كرموه من الحجة يقتضى كون الباري مدركا بأدراك المس ، وذلك لأننا  
من حيث المس نميز بين الطويل والأطول كما أننا نميز من حيث البصر الطويل  
والأطول ، فإن اقتضى ذلك كون الأجسام مرئية اقتضى أن تكون مدوسة .

« الثالث  
والعشرون » أن  
ثلاث قضايا  
ادعى منازعوه  
فيها العلم  
الضروري وهو  
يثبتها ، فكيف  
ينكر على منازعه  
ما ادعاه من  
البدهي

ولا شك أنا ندرك من حيث اللمس الفرق بين الحرارة والبرودة ؛ فان ادراك اللمس معلق بالأجسام والأعراض ، فيعود ما ذكرتموه في الرؤية بتمامه في اللمس فيلزمكم تعلق اللمس الباربي تعالى وأنه باطل بالضرورة .

وقال في الجواب : إن أصحابنا التزموا ذلك ولا طريق إلا ذلك .

وقال ايضاً : قولهم : لو كان الوجود علة لصحة رؤية الحقائق لصح منا رؤية الطعوم والعلوم وذلك معلوم الفساد بالضرورة . قلنا : دعوى الضرورة في محل الخلاف غير مقبولة .

وذكر ايضاً أن المخالفين له في مسألة الرؤية يدعون العلم الضروي بوجود الرؤية عند الشروط النهائية وامتناعها عند عدمها : وهو ما اذا كانت الحاسة سليمة ، والمرئي حاضراً ، ولا يكون على القرب القريب ، ولا على البعد البعيد ، ولا يكون متغيراً جداً ، ولا لطيفاً ، ولا يكون بين المرئي والمرئي حجب كثيفة ، وكان المرئي مقابلاً للمرئي أو في حكم المقابلة، فتارة يدعون أن ذلك العلم الضروي حاصل للعقل بعد الاختيار ولا حاجة فيه الى ضرب الأمثال ، وتارة يثبتون بالاستدلال ان ذلك معلوم بالضرورة .

وقال في الجواب : أما دعوى العلم الضروي بحصول الادراك عند حضور هذه الأمور فلا نزاع فيه . وأما العلم الضروي بعدمه عند عدمها ففيه كل النزاع

قال : فإن زعمت أنا مكابرون في هذا الانكار حلفنا بالأيمان المغلظة أنا لما رجعنا الى انفسنا لم نجد العلم بذلك اكثر من العلم باستمرار الأمور العادية التي توافقنا على جواز تغييرها عن مجاريها ؛ فان الانسان كما يستبعد أن يأخذ الحديد الحماية بيده ولا يجد حرارتها فكذلك يستبعد أن يذهب الى جيحون فيجد ماءه بالكلية دماً أو عسلاً ، ويرى شخصاً شاباً قوياً مع أن ذلك الشخص حدث

في تلك اللحظة من غير أب وأم على ذلك الوجه ، ويرى طفلاً رضيعاً مع أن ذلك الطفل كان مولوداً قبل ذلك بمائة ألف سنة على ذلك الحال ، وليس استبعاد ما ذكروه بأقوى من هذه الأمور استبعاداً مع أن شيئاً من ذلك ليس بممتنع ، وكذا فيما ذكروه .

قال : واعلم أن تجويز إخراج العادات لازم على الفلاسفة أو المسلمين والمتكلمين ، وبين ذلك. الى أن قال : فليس لأبي الحسين إلا دعوى الضرورة في أول المسألة ، وليس لنا في مقابلتها إلا المنع .

فاذا كان هذه ثلاث قضايا ادعى منازعه فيها العلم الضروري وهو يثبتها لاثبات رؤية موجود لا داخل العالم ولا خارجه كيف ينكر على منازعه فيما ادعاه من العلم البديهي بأن الموجود إذا كان خارج العالم لم يكن إلا منقسماً أو حقيراً ، مع أن هذا أظهر بوجوه ؟ !

## فصل

قال الرازي : « البرهان الثاني » في بيان أنه يمتنع أن يكون مختصاً بالحيز والجهة ؛ وذلك أنه لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان محتاجاً في وجوده الى ذلك الحيز وتلك الجهة ، وذلك محال ، فكونه في الحيز والجهة محال . بيان الملازمة أن الحيز والجهة أمر موجود ، والدليل عليه وجوه :

قول الرازي :  
« البرهان الثاني » في بيان أنه يمتنع أن يكون مختصاً بالحيز والجهة

أحدها : أن الأحياز الفوقانية مخالفة في الحقيقة والماهية للأحياز التحتانية ؛ بدليل أنهم قالوا : يجب أن يكون الله مختصاً بجهة فوق ، ويمتنع حصوله في سائر الجهات والأحياز — يعني التحت واليمين واليسار — ولولا كونها مختلفة في الحقائق والماهيات لامتنع القول بأنه يجب حصوله تعالى في جهة فوق ويمتنع

حصوله في سائر الجهات ، وإذا ثبت أن هذه الأحياز مختلفة في الماهيات وجب كونها أموراً موجودة ؛ لأن العدم المحض يمتنع كونه كذلك .

الثاني : هو أن الجهات مختلفة بحسب الاشارات ؛ فان جهة الفوق متميزة عن جهة التحت في الاشارة ، والعدم المحض والنفي الصرف يمتنع تميز بعضه عن بعض في الاشارة الحسية .

الثالث : ان الجوهر اذا انتقل من حيز الى حيز فالتروك مغاير لا محالة للمطلوب ، والمنتقل عنه مغاير للمنتقل اليه . فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن الحيز والجهة أمر موجود . ثم إن المسمى بالحيز والجهة أمر مستغن في وجوده عما يتمكن ويستقر فيه . وأما الذي يكون مختصاً بالحيز والجهة فانه يكون مفقراً الى الحيز والجهة ؛ فان الشيء المرئي الذي يمكن حصوله لا مختصاً بالجهة . فثبت أنه تعالى لو كان مختصاً بالجهة والحيز لكان مفقراً في وجوده الى الغير ، وإنما قلنا إن ذلك محال لوجوه :

الأول : أن المفقتر في وجوده الى الغير يكون في وجوده بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه ، وكل ما كان كذلك كان ممكناً لذاته ، وكل ذلك في حق واجب الوجود محال .

الثاني : أن المسمى بالحيز والجهة أمر متركب من الأجزاء والأبعاد ؛ لما بينا أنه يمكن تقديره بالذراع والشبر ، ويمكن وصفه بالزائد والناقص ، وكلما كان كذلك كان مفقراً الى غيره ، والمفتقر الى غيره ممكن لذاته ، فالشيء المسمى بالحيز والجهة ممكن لذاته ، فلو كان الله مفقراً اليه لكان مفقراً الى الممكن ، والمفتقر الى الممكن أولى أن يكون ممكناً لذاته ، فالواجب لذاته ممكن لذاته ، وهو محال .

الثالث . لو كان البارئ أزلاً وأبداً مختصاً بالحيز والجهة لكان الحيز والجهة موجوداً في الأزل ، فيلزم اثبات قديم غير الله ، وذلك محال باجماع المسلمين . فثبت بهذه الوجوه أنه لو كان في الحيز والجهة يلزم هذه الحذورات ، فيلزم امتناع كونه في الحيز والجهة .

فان قيل : لا معنى لكونه مختصاً بالحيز والجهة إلا كونه مبيناً عن العالم منفرداً عنه ممتازاً عنه ، وكونه تعالى كذلك لا يقتضى وجود أمر آخر سوى ذات الله تعالى ، فبطل قولكم : لو كان تعالى في الجهة لكان مفتقراً الى الغير . والذي يدل على صحة ما ذكرناه أن العالم لا نزاع في أنه مختص بالحيز والجهة ، وكونه مختصاً بالحيز والجهة لا معنى له إلا كون البعض منفرداً عن البعض ممتازاً عنه ، واذا عقنا هذا المعنى هاهنا فلم لا يجوز مثله في كون الله تعالى مختصاً بالحيز والجهة .

الجواب : أما قوله : الحيز والجهة ليس أمراً موجوداً . فجوابه أنا قد بينا بالبراهين القاطعة أنها أشياء موجودة ، وبعد قيام البراهين على صحته لا يبقى في صحته شك .

وأما قوله : المراد من كونه مختصاً بالحيز كونه منفرداً عن العالم أو ممتازاً عنه ، أو مبيناً عنه . قلنا هذه الألفاظ كلها مجمة ؛ فان الانفراد والامتنياز والمباينة قد تذكر ويراد بها المخالفة في الحقيقة والماهية ، وذلك مما لا نزاع فيه ، ولكنه لا يقتضى الجهة ، والدليل على ذلك هو أن حقيقة ذات الله تعالى مخالفة لحقيقة الحيز والجهة وهذه المخالفة والمباينة ليست بالجهة ؛ فان امتياز ذات الله تعالى عن الجهة لا تكون بجهة أخرى والا لزم التسلسل ، وقد تذكر هذه الألفاظ ويراد بها الامتنياز في الجهة وهو كون الشيء بحيث يصح ان يشار اليه بأنه هاهنا



أو هناك ، وهذا هو مراد الخصم من قولهم انه تعالى مبين عن العالم أو منفرد عنه وممتاز عنه ، إلا أنا بينا بالبراهين القاطعة أن هذا يقتضى كون ذلك الحيز أمراً موجوداً ، ويقتضى أن المتحيز محتاج الى الحيز .

قوله : الأجسام حاصلة في الأحياء . فنقول : غاية ما في الباب أن يقال الأجسام تحتاج الى شيء آخر ، وهذا غير ممتنع . أما كونه تعالى محتاجاً في وجوده الى شيء آخر فممتنع ، فظهر الفرق . (X)

يقال : هذه الحجة وغيرها من الحجج كلها مبنية على أن القول بكونه فوق العرش يستلزم ان يكون متحيزاً كما قدمه في الحجة الأولى ، فقد تقدم أن هذا فيه نزاع مشهور بين الناس من مثبتة الصفات ونفاتها ؛ فان كثيراً من الصفاتية من السكلاية والأشعرية وغيرهم من الفقهاء والصوفية وأهل الحديث يقولون ليس بجسم وهو فوق العرش ، وقد يقولون ليس بمتحيز وهو فوق العرش إذا كان المراد بالمتحيز الجسم أو الجوهر الفرد . وكثيراً منهم من السكرامية والشيعة والفقهاء والصوفية وأهل الحديث يقولون هو فوق العرش وهو جسم وهو متحيز ؛ ولكن منهم من يقول ليس بمركب ولا منقسم ولا ذي أجزاء وأبعض ومنهم من يقول لا ينفي ذلك .

وأما سلف الأمة وأئمتها ومن اتبعهم فالفاظهم فيها أنه فوق العرش، وفيها إثبات الصفات الخبرية التي يعبر هؤلاء المتكلمون عنها بأنها أبعاض وأنها تقتضى التركيب والانقسام ، وقد ثبت عن أئمة السلف انهم قالوا : لله حد ، وان ذلك لا يعلمه غيره ، وأنه مبين خلقه ، وفي ذلك لأهل الحديث والسنة مصنفات ، وهذا هو معنى التحيز عند من تكلم به من الأولين ؛ فإن هؤلاء كثيراً ما يكون

النزاع بينهم لفظياً ؛ لكن أهل السنة والحديث فيهم رعاية لألفاظ النصوص وألفاظ السلف ، وكثير من مبتغي ذلك (١) يؤمن بألفاظ لا يفهم معناها ، وقد يؤمن بلفظ ويكذب بمعنى آخر غايته أن يكون فيه بعض معنى اللفظ الذي آمن به ؛ ولهذا يطعن كثير من أهل الكلام في نحو هؤلاء الذين يتكلمون بألفاظ متناقضة لا يفهمون التناقض فيها ؛ لكن وجود هذا وأمثاله في أهل الكلام أكثر منه في أهل الحديث بأضعاف مضاعفة كما قد بيناه في غير هذا الكتاب . (٢)

وإذا كان كذلك فالجواب عن هذه الحجة وأمثالها مبني على مقامين .  
(المقام الأول) :  مقام من يقول : إنه نفسه تعالى فوق العرش ويقول إنه ليس بجسم ولا متحيز كما [ يقول ] ذلك ابن كلاب والأشعري وكثير من الصنفاتية فقهاءهم ومحدثيهم وصوفيتهم وهو كثير فيهم فاش ظاهر منتشر ، والمنازعون لهم في كونه فوق العرش كالرازي ومتأخري الأشعرية وكالمعتزلة يدعون ان هذا تناقض مخالف للضرورة العقلية . وقد تكلمنا بين الطائفتين فيما تقدم بما ينبه على حقيقة الأمر ، وتبين ان الأولين أعظم مخالفة للضرورة العقلية ، وأعظم تناقضاً من هؤلاء ، وأن هؤلاء لا يسع أحدهم في نظره ولا مناظرته أن يوافق أولئك على ما سلكوه من النفي فراراً مما ألزموه إياه من التناقض ؛ لأنه يكون كالمستجير من الرمضاء بالنار ، فيكون الذي وقع فيه من التناقض ومخالفة الفطرة الضرورية العقلية أعظم مما فر منه ، مع ما في ذلك من مخالفة القرآن والسنة وما اتفق عليه سلف الأمة ، وإن كان قد يضطر الى نوع

الجواب عن هذه  
الحجة مبني على  
مقامين (الأول)  
قول من قال  
هو فوق العرش  
وليس بجسم  
ولا متحيز

(١) أي مبتغي السنة والحديث .

(٢) انظر فضل علم السلف على علم الخلف في « المجلد الرابع » من مجموع فتاوي

ابن تيمية .

باطل في الأول فانه بمنزلة قول الواقف في الرمضاء : أنا أجد حرارتها وألمها ، فيقال له : النار التي فررت إليها أعظم حرارة وألماً وإن كنت لا تجدها (١) حين وقوفك على الرمضاء بل تجدها حين تباشرها ، فيكون قد فر من نوع تناقض وخلاف بعض الضرورة فوقع في انواع من التناقضات ومخالفة الضرورات ، وبقي ما امتاز به الأول في كلامه من الزندقة والاحاد ، ومشاقة الرسول من بعد ما تبين له الهدى ، واتباع غير سبيل المؤمنين : زيادة على ذلك ؛ ولهذا كان في هؤلاء المثبتة ممن له في الأمة من الثناء ولسان الصدق ما ليس لمن هو من اولئك ، وإن كان قد يذمه من يذمه من وجه آخر ، فليس الغرض ببيان صوابهم مطلقاً ؛ ولكن ببيان أن طريقهم أقل خطأ ، وطريق الأولين اعظم ضلالة . فهذا أحد المقامين ، وقد تقدم بيانه فلا نعيده .

( المقام الثاني )  
قول من قال :  
هو فوق العرش  
وهو متعيز وفي  
جهة وله حد  
ونهاية

وأما (المقام الثاني) : فهو مقام من يسلم له أنه فوق العرش وهو متعيز ، وله حد ، ونهاية ، ويطلق عليه ايضاً لفظ الجهة ؛ فان أهل الابطات متنازعون في إثبات لفظ « الجهة » وفي ذلك نزاع بين اصحاب الامام أحمد وغيرهم ، كما أنهم متنازعون في اسم « الحد » ايضاً ، وفي ذلك نزاع بين أصحاب الامام أحمد وغيرهم . فنقول : وعلى هذا التقدير فالكلام على هذا من وجوه :

الأول : أن كلام هذا وغيره في الحيز هل هو أمر وجودي أو عديمي أو إضافي مضطرب متناقض ؛ فإنه وإن كان قد قرر هنا أنه وجودي فقد قرر في غير هذا الموضع أنه عديمي ، ويكفي نقض كلامه بكلامه ؛ فانا قد اعتمدنا هذا مرات ؛ فان هذا موجود في عامة هؤلاء تحقيقاً لقوله تعالى : ( ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً ) بخلاف الحق الذي يصدق بعضه بعضاً

ويجب الراجي  
عن قوله العيز  
والجهة وجوديان  
الخ : « أولا »  
بان كلامه في  
الحيز متناقض

(١) بالأصل : لا تجدك . وهو غلط من الناسخ ، ويدل عليه ما بعده .

فقد ذكر في « البرهان الرابع » بعد هذا (١) نقيض هذا فقال :

« الوجه الرابع فيه (٢) أنا نعلم بالضرورة أن الأحيار بأسرها متساوية ؛ لأنها فراغ محض ، وخلاء صرف ، وإذا كانت بأسرها متساوية فيكون حكمها واحداً ، وذلك يمنع من القول : واجب الاختصاص ببعض الأحيار على التعيين . وقال : فان قيل : لم لا يجوز أن يكون اختصاصه بجهة فوق أولى ؟ قلنا : هذا باطل لوجهين ( أحدهما ) أنه قبل خلق العالم ما كان الا الخلاء الصرف والعدم المحض فلم يكن هناك فوق ولا تحت ( الثاني ) أنه لو كان الفوق متميزاً عن التحت بالتميز الذاتي لكانت أموراً موجودة قابلة للانقسام ، وذلك يقتضى قدم الجسم ؛ لأنه لا معنى للجسم الا ذلك » .

فهذا تصريح بأنها مختلفة في الحقائق ، وأنها خلاء صرف وفراغ محض ، وهذا يناقض ما ذكره هنا ، ومن لم يكن لسانه وراء قلبه كان كلامه كثير التقلب والتناقض .

وذكر في « نهايته » في « مسألة حدوث العالم » لما ذكر نزاع المنازع في أن الكون والحصول في الحيز أمر زائد على ذات الجسم وذكر أسوتهم على دليله ، ثم قال : وإن سلمنا أن ما ذكرتموه يدل على أن الحصول في الحيز زائد على ذات الجسم لكن معنا ما يدل على نفي ذلك ، وهو أمور ثلاثة :

( الأول ) وهو أن الحصول أمر نسبي والأمور النسبية تستدعي وجود أمرين لتتحقق بينهما تلك النسبة ، فلو كان الحصول في الحيز أمراً ثبوتياً للزم أن يكون الحيز أمراً ثبوتياً وهو باطل لأنه [ لو ] كان موجوداً لكان اما أن يكون حالاً

(١) ص ٥٤ ، ٥٥ من تأسيسه .

(٢) في تأسيسه : « الرابع » وهو أنا نعلم الخ .

فى الجسم ، أولا يكون حالا فىه . فان كان حالا فى الجسم لم يكن الجسم حالا  
فىه ، فلا يكون حيزاً للجسم . وان لم يكن حالا فىه فاما أن يكون ذا حيز ،  
أولا يكون . والأول يقتضى التسلسل . ثم ذكر :

( الثانى ) و ( الثالث ) . وليس هذا ذكر موضعها . ثم إنه فى الجواب سلم  
أن الحيز ليس أمراً وجودياً وأجاب عما ذكره ، فقال : قوله : الحصول فى الحيز  
امر نسبي فوجوده فى الخارج يستدعى وجود الحيز فى الخارج . قلنا : هذا باطل  
بالعلم ، فانه نسبة أو ذو نسبة بين العالم والمعلوم . ثم انا نعلم به المحالات ولا وجود  
لها فى نفسها ، مع أن النسبة المسماة بالعلم حاصلة موجودة ، فعلمنا أن وجود النسبة  
لا يقتضى وجود كل واحد فى المنتسبين .

وقال فى نهايته فى آخر هذه الطريقة : واعلم أن هذه الطريقة مبنية على جواز  
خروج كل جسم عن حيزه ، وقد دللنا على ذلك بما مر ، ويمكن أن يستدل عليه  
بوجوه آخر : منها أن نقول : لو وجب حصول جسمين فى حيز لكان الحيز  
الذى حصل فيه الجسم الآخر إما أن يكون مخالفاً للحيز الأول ، أولا يكون .  
فان كان مخالفاً له كان أمراً ثبوتياً ؛ لأن العدم الصرف والنفي المحض لا يتصور  
فيه الاختلاف ؛ لأن المعقول فى الاختلاف أن تكون حقيقته غير قائمة مقام  
الحقيقة الأخرى ، وذلك يستدعى حقائق متعينة فى انفسها وذلك فى العدم محال ؛  
ولما بطل ذلك ثبت أن الأحياز لو كانت متخالفة لكانت أموراً وجودية ؛  
وهي أن يكون مشاراً اليها ، أولا يكون . والقسم الأول على قسمين : إما أن  
تكون حالة فى الأجسام فيثبت يستحيل حصول الجسم فيها ، والا لزم الدور .  
أولا تكون حالة فى الأجسام مع أنه يمكن الإشارة اليها ، وذلك هو المتحيز .  
فيكون الحيز متحيزاً ، وكل متحيز فله حيز ، وللحيز حيز آخر ، ولزم التسلسل .

وان لم يكن الحيز مشاراً اليه استحالة حصول الجسم المشار اليه فيه . قال : فثبت أن الحيز نفي محض ، وانه اذا كان كذلك استحالة ان يخالف حيزاً .

وقال ايضا في « نهايته » في الحجة الثانية على حدوث العالم : وهو أنه ممكن ، وكل ممكن محدث ، وقرر إمكانه بوجوه منها الكلام الذي حكيناه عنه قبل هذا في تقرير أن واجب الوجود لا يقال ينفي في ضمن الكلام على حجته على نفي الجسم ، وكون كل حيز هل يكون واجب الوجود أم لا . فهي طريقة الفلاسفة التي قررناها واستضعفها ، وفي ضمنها سؤال أو رده وهو أنا لانسلم أن الوجود أمر ثبوتي فيقال في الجواب : قوله لانسلم ان الوجود أمر ثبوتي قلنا يدل عليه أمران ، وذكر أحدهما ؛ ثم قال : ( الثاني ) أن المعقول في الوجوب استحقاق الوجود ، والعلم الضروري حاصل ؛ فان استحقاق الوجود وصف ثبوتي كما أن العلم الضروري حاصل ؛ فان حصول الجسم في الجهة أمر ثبوتي ؛ بل هاهنا أولى ، لأن حصول الجسم بالجهة عبارة عن انتساب مخصوص للجسم الى الجهة ، والجهة أمر تقديري لا وجود له ، فاذا كان العلم الضروري حاصلًا هناك مع هذا الاشكال فهاهنا مع عدم ذلك الاشكال أولى .

وقال ايضا في نهايته في « مسألة الجهة » بعينها ماسند كره عنه في آخر هذه الحجج وهو قوله : لو كان الله حاصلًا في الحيز لكان إما أن يكون واجبا او غير واجب والأول باطل ؛ اذ لو صح حصوله في ذلك الحيز وامتنع حصوله في سائر الأحياز كان حقيقة ذلك الحيز مخالفة لحقيقة سائر هذه الأحياز ، ولو كان كذلك لكانت الأحياز أمورا وجودية ؛ لأن عدم الصرف يستحيل ان يخالف بعضه بعضا ، ولو كانت الأحياز أمورا وجودية لكان إما أن تمكن الإشارة الحسية اليها أولا يمكن . فان أمكن فذلك الشيء إما أن يكون منقسما فيكون الباري الحــــــــــــــــال فيه منقسما ، أولا يكون منقسما فيكون ذلك الشيء

مختصاً بجهة دون جهة ، فيكون للحيز حيزاً آخر ، ويلزم التسلسل . وان لم يمكن الإشارة الحسية اليه أى الحيز الذى حصل البارى فيه وجب استحالة الإشارة الحسية الى البارى كلانا نعلم بالضرورة أن ما يمكن الإشارة الحسية الى جهته استحالت الإشارة الحسية اليه ، وكذلك قال فى « التأسيس » فى هذه الحجة .

« ناذية » لا نسلم

ان كل ما يسمى

حيزاً وجهة يكون

وجوداً

( الوجه الثانى ) أن يقال : لانسلم أن كلما يسمى حيزاً وجهة فهو أمر وجودى بل قد يقال : إن المسمى بالجهة والحيز منه ما يكون وجدياً ، وهو الأمكنة الوجودية : مثل داخل العالم ؛ فان الشمس والقمر والأفلاك والأرض والحجر والشجر ونحو هذه الاشياء كلها فى احياز وجودية ، ولها جهات وجودية وهو مافوقها وماتحتها ونحو ذلك . ومنه ما يكون عدمياً ، مثل ما وراء العالم ؛ فان العالم اذا قيل إنه فى حيز او جهة فليس هو فى جهة وجودية وحيز وجودى ؛ لأن ذلك الوجودى هو العالم أيضاً ، والكلام فى جهة جميع المخلوقات وحيزها ؛ ولأن ذلك يفضى الى التسلسل ، وهو لم يقم دليلاً على أن كل ما يسمى حيزاً وجهة فهو أمر وجودى ، واذا لم يثبت ذلك لم يجب أن يقال أن البارى إذا كان فى حيز وجهة كان فى أمر وجودى ؛ وذلك لأن الأدلة التى ذكرها انما تدل لودلت على وجود تلك الأمور المعينة المسماة بالحيز والجهة ، فلم قلت : إن كل ما سمي بالحيز أو الجهة يكون موجوداً ؟ !

« ثالثة » لا نسلم

ان الحيز لا يطلق

الا على المعدوم

لا يطلق على

الموجود بحال

الوجه الثالث أن يقال : لا نسلم أن الحيز لا يطلق إلا على المعدوم لا يطلق على الموجود بحال ، وهذا قول كثير من المتكلمين الذين يفرقون بين الحيز والمكان ؛ ويقولون : العالم فى حيز ، وليس فى مكان ، وما فى العالم فى مكان . والحيز عندهم : هو تقدير المكان ، بمنزلة ما قبل خلق العالم ليس بزمان ولكنة تقدير الزمان . واذا كان أمراً مقدراً ومفروضاً لا وجود له فى نفسه بطل ما ذكره

لكن يحتاج الى الجواب عن وجوه الثلاث :

فأما الوجه الأول : فانه احتجاج بقول المنازع له : إنه يجب أن يكون الله في جهة الفوق ، ويمتنع حصوله في سائر الجهات . فان كان قول المخالف حقاً فقد صح مذهبه الذي تستدل على إبطاله ولم تسمع منه الدلالة على ذلك . وان كان باطلا لم يدل على أن الحيز أمر وجودي . فعلى التقديرين لا تكون هذه الحجة مقبولة ؛ لأنها إما أن تكون باطلة ، أو تكون مستلزمة لصحة قول المنازع فان قال : أنا ألزم المنازع بها . قيل له : فغاية ما في الباب أن تكون حجة جدلية احتججت فيها بكذب خصمك ، وهذا لا يكون برهاناً قاطعاً على أن الحيز أمر وجودي .

جواب مجمل عن  
أدلته الثلاثة على  
أن الحيز والجهة  
وجوديان

ثم يقال لك : أنت من أين تعلم أو تفيد الناس الذين يستشددون منك ولا يتقلدون مذهباً أن الحيز أمر وجودي ؟ فان كنت تعلم ذلك وتعلمه لقول خصمك لزم صحته وبطل مذهبك . وإن لم تحتج بقول خصمك الذي تدفعه عنه بطلت هذه الحجة أن تكون طريقاً لك الى العلم أو الى التعليم والارشاد ، وكان غايتها ذكر تناقض الخصم ، وللخصم عنها أجوبة لا نحتاج الى ذكرها هنا .

وأما قوله في الوجه الثاني : أن جهة الفوق متميزة عن جهة التحت في الإشارة . فيقال له : إن كانت الإشارة الى ما فوقنا من العالم وما تحتنا منه فلا ريب أن هذا موجود ؛ لكن ليس ذلك هو مسمى الحيز والجهة الذي ينازعونك في أن الله فيه ؛ فانهم لم يقولوا : إن الله في جوف العالم ، وإنما قالوا : هو خارج العالم . فان كانت الإشارة الى ما فوق العالم وما تحته فلا نسلم أن أحداً يشير الى ما تحت العالم اصلاً . وأما ما فوق العالم فالله هو الذي فوق العالم ، فالإشارة الى ما هناك إشارة اليه سبحانه وتعالى . ولا يسلم أنه يشار الى شيء موجود فوق العالم غير الله تعالى ، فلم تحصل الإشارة الى شيء معدوم بحال ، ولم



يشر أحد الى جهة عدمية بحال ؛ بل المشار اليه ليس هو الجهة التي ينازع فيها المنزاعون .

وأما قوله في الوجه الثالث : ان الجوهر اذا انتقل من حيز الى حيز فالتروك مغاير لا محالة للمطوب . فيقال : إن كان الانتقال في أجسام العالم الموجودة فهذه أمور وجودية . وإن كان فيما ليس كذلك فلا نسلم ان هناك شيء يكون متروكا ومطلوبا أصلا ؛ بل الأحياء الموجودة قد لا يكون المنتقل فيها طالبا لحيز دون حيز ، بل قصده شيء آخر ، فكيف يجب أن يكون كل منتقل ومتحرك طالبا لحيز وجودي يكون فيه وتاركا لحيز وجودي انتقل عنه .

الوجه الرابع : أن يقال لا ريب أن « الجهة » و « الحيز » من الأمور التي فيها إضافة ونسبة ؛ فانه يقال : هذا جهة هذا وحيزه . و « الجهة » اصلها الوجه الذي يتوجه اليها الشيء ، كما يقال : عدة ، ووعد . وزنة ، ووزن . وجهة ، ووجهة . والوجهة من ذلك ، قال تعالى ( ولكل وجهة هو موليها ) .

وأما « الحيز » فانه فيعمل من حازه يحوزه إذا جمعه وضمه . وتحيز تفعيل ، كما أن يحوز يفعل ، كما قال تعالى : ( ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفا لقتال أو متحيزا الى فئة ) فالمقاتل الذي يترك مكانا وينتقل إلى آخر لطائفة تفيء الى العدو فاجتمع اليها وانضم اليها فقد تحيز اليها .

وإذا كان كذلك فـ « الجهة » تضاف تارة الى المتوجه اليها ، كما يقال في الانسان : له ست جهات ؛ لانه يمكنه التوجه الى النواحي الست المختصة به التي يقال انها جهاته ، والمصلي يصلي الى جهة من الجهات لأنه يتوجه اليها ، وهنا تكون الجهة ما يتوجه اليها المضاف . وتارة تكون الجهة ما يتوجه منها المضاف . كما يقول القائل اذا استقبل الكعبة : هذه جهة الكعبة ، وكما يقول وهو بمكة :

« رابعة » ان لفظ  
الجهة والحيز من  
الأمور النسبية  
الاضافية ،  
وبالاستفصال  
عما يراد بهما  
يتضح ما يجب  
فيه او اثباته

هذه جهة الشام ، وهذه جهة اليمن ، وهذه جهة المشرق ، وهذه جهة المغرب .  
كما يقال : هذه ناحية الشام ، وهذه ناحية اليمن . والمراد هذه الجهة والناحية التي  
يتوجه منها أهل الشام وأهل اليمن .

فأما « الحيز » فلفظه في اللغة يقتضى أنه ما يحوز الشيء ويجمعه ويحيط به ،  
وذلك قد يقال على الشيء المنفصل عنه كداره وثوبه ونحو ذلك ، وقد يقال  
لنفس جوانبه وأقطاره إنها حيزه ، فيكون حيزه بعضاً منه .

وهذا كما أن لفظ « الحدود » التي تكون للأجسام ، فإنهم تارة يقولون  
في محدود العقار : حده من جهة القبلة ملك فلان ، ومن جهة الشرق ملك فلان ،  
ونحو ذلك . فهنا حد الدار هو حيزها المنفصل عنها . وقد يقال : حدها من جهة  
القبلة ينتهي الى ملك فلان ، ومن جهة الشرق ينتهي الى ملك فلان . فحدها هنا  
آخر الحدود ونهايته ، وهو متصل ليس منفصلاً عنه ، وهو أيضاً حيزه . وقد جاء  
في كتاب الله تعالى في موضع : ( تلك حدود الله فلا تقربوها ) والحدود هنا هي  
نهايات الحرم وأولها ، فلا يجوز قربان شيء من الحرم ، وفي موضع : ( تلك  
حدود الله فلا تعتدوها ) والحدود هنا نهايات الحلال ، فلا يجوز تعدي الحلال .

وإذا كان هذا هو المعروف من لفظ « الجهة » و « الحيز » في الموجودات  
الخلوقة ، فنقول : إذا قيل : الخالق سبحانه في جهة : فاما أن يراد : في جهة له ،  
أو في جهة خلقه . فان قيل : في جهة له . فاما أن تكون جهة يتوجه منها ،  
أو جهة يتوجه اليها . وعلى التقديرين فليس فوق العالم شيء غير نفسه فهو جهة  
نفسه سبحانه لا يتوجه منها الى شيء موجود خارج العالم ، ولا يتوجه اليها من  
شيء موجود خارج العالم ، وليس هناك شيء موجود غير نفسه يتوجه منه ولا يتوجه  
اليه . ومن قال : إن العالم هناك ليس في جهة بهذا الاعتبار فقد صدق . ومن قال

انه جهة نفسه بهذا الاعتبار فقد قال معنى صحيحك ومن قال : إنه فوق المخلوقات كلها في جهة موجودة يتوجه اليها أو يتوجه منها خارجة عن نفسه فقد كذب .

وإن أريد بما يتوجه منه أو يتوجه اليه ما يراد بالحيز الذي هو تقدير المكان فلا ريب أن هذا عدم محض .

وأما الحيز فقد يحوز المخلوق جوانبه وحدود ذاته ، وقد يحوزه غيره . فمن قال : إن الباري فوق العالم كله يحوزه شيء موجود ليس هو داخلا في مسمى ذاته فقد كذب ؛ فان كل ما هو خارج عن نفس الله التي تدخل فيها صفاته فانه من العالم . ومن قال : إن حيزه هو نفس حدود ذاته ونهايتها فهنا الحيز ليس شيئاً خارجاً عنه .

وعلى كل تقدير فمن قال : إنه فوق العالم لم يقل إنه في حيز موجود خارج عن نفسه ، ولا في جهة موجودة خارجة عن نفسه . واذا كان صاحب المذهب يصرح بنفي ذلك فالاحتجاج على أنه ليس في حيز موجود احتجاج في غير محل النزاع فلا يضر ذلك المنازع .

الوجه الخامس قوله : الأحياز الفوقانية مخالفة بالحقيقة للأحياز التحتانية ؛  
بدليل أنهم قالوا يجب أن يكون الله مختصاً بجهة فوق ، ويمتنع حصوله في سائر الجهات والأحياز — اعني تحت واليمين واليسار — ولولا كونها مختلفة في الحقائق والمماهيات لامتنع القول بأنه يجب حصوله في جهة الفوق ، ويمتنع حصوله في سائر الجهات .

« خامسة » انه يلزم من مباينته للعالم ان يكون فوقه ، وليس هناك جهة لا يمين العالم ولا يساره ولا خلفه

يقال له الذي اتفق عليه أهل الأثبات أن الله فوق العالم ، ويمتنع أن لا يكون فوق العالم ، سواء قدر أنه في تحت ، أو غير ذلك ؛ بل كون الله تعالى هو العلي

الأعلى المتعالي فوق العالم أمر واجب ؛ ونقيضه وهو كونه ليس فوق العالم ممتنع ؛  
فثبوت علوه بنفسه على العالم واجب ، ونقيض هذا العلم ممتنع . هذا هو الذى اتفق  
عليه أهل الاثبات من سلف الأمة وأئمتها وسائر أهل الفطر السليمة المقررة بالصانع .

وأما ما ذكره من قول القائل : يجب أن يكون مختصاً بجهة فوق ، ويمتنع  
حصوله في سائر الجهات والأحياز . فهو لاه يريدون بذلك أنه يجب أن يكون  
فوقنا ، ويمتنع أن يكون تحتنا أو عن يميننا ، أو عن شمالنا ، وهم لا يعنون بذلك  
أنه يكون متصلاً برؤوسنا ؛ بل يعنون أنه فوق الخلق ، فالعبد يتوجه اليه هناك ؛  
لا يتوجه اليه من تحت رجله ، أو عن يمينه ، أو عن شماله . وقد قلنا : إن الجهة  
فيها معنى الاضافة . فالعبد يتوجه إلى ربه بقلبه إلى جهة العلو ؛ لا إلى جهة السفلى  
واليمين واليسار ، كما قال ابن عباس وعكرمة في قوله تعالى عن ابليس :  
( ثم لآتينهم من بين أيديهم ، ومن خلفهم ، وعن أيمنهم ، وعن شمائلهم ،  
ولا تجد أكثرهم شاكرين ) قال : ولم يقل من فوقهم ؛ لأنه علم أن الله من فوقهم .

وهم لا يريدون بذلك أنه من جهة العلو الموجودة في العالم دون جهة اليمين  
واليسار والتحت ؛ بل ليس هو فيما على رأس العبد من الأجسام ، ولا فيما عن  
يمينه ، ولا فيما عن شماله . فهذه الأجسام المختلطة بالعبد من جهاته الست ليس  
شيء منها مما يجب أن يكون الله فيه ، وما أعلم أحداً قط يقول إنه يجب أن يكون  
في شيء موجود منفصل عنه ، سواء كان ذلك فوق العبد أو تحته . فالرب يجب  
عندهم أن [ يكون ] فوق العالم وهي الجهة التي فوق ، ولا يجوز أن يكون فوق  
العالم وغيره بالنسبة اليه سواء .

وأما أن القوم يثبتون وراء العالم أموراً وجودية يقولون يجب أن يكون الله  
في واحد منها دون سائرهما . فهذا ما علمنا أحداً قاله ، وإن قاله أحد تكلم

معه بخصوصه ؛ ولا يجعل هذا قول أهل العلم والايمن الذين يقولون ان الله فوق العرش .

ولكن منشأ غلط كثير من الناس هنا أن الجهة نوعان إضافية متغيرة ، وثابتة لازمة حقيقية . فالأولى هي بحسب الحيوان ؛ فان كل حيوان له ست جهات : جهة يؤمها هي أمامه [ وجهة ] يخلفها هي خلفه ، وجهة تحاذي يمينه ، وجهة تحاذي يساره ، وجهة فوقه ، وجهة تحته . وهذه الجهات تتبدل وتتغير بحسب حركته ، وليس لها صفة لازمة ثابتة ؛ وانما الجهة اللازمة الثابتة الحقيقية هي جهتا العلو والسفل فقط . فالعلو ما فوق العالم ، والسفل (سجين) واسفل السافلين ، وهو اسفل العالم ، وقعره وجوفه (١) .

واذا كان الأمر كذلك لزم من مباينة الله للعالم أن يكون فوقه ، وليس هناك شيء آخر يجوز أن يكون جهة لله تعالى لا يمين العالم ولا يساره ولا تحته ، وكلام هؤلاء خارج باعتبار جهاتهم الاضافية المتقلة لا باعتبار الجهة اللازمة الحقيقية .

الوجه السادس أن يقال : هب أن وراء العالم ست جهات ، وقالوا يجب

« سادساً »

لو كان للعالم

ست جهات لم

يجب ان تكون

وجودية

اختصاصه بالعلو دون غيره كما أنه يجب ان يكون فوقنا . فالاختصاص من الأمور النسبية والاضافية قد يكون لمعنى فيه وفي العالم ، او لمعنى فيه لا في العالم ، أو في العالم لافيه (٢) ؛ لا لمعنى في أمر وجودي غيرها .

وقوله : يمتنع ان يكون في سائر الجهات والاحياز . لمعنى فيه سبحانه ، وهو أنه العلي الاعلى ، وهو الظاهر الذي لا يكون فوقه شيء . فالحاصل أن وجوب علوه

(١) قال الناسخ في الحاشية : فائدة في تفسير الجهة .

(٢) بالأصل : « لمعنى فيه وفي العالم لا لمعنى فيه وفي العالم ، لمعنى فيه وفي العالم لا لمعنى في أمر وجودي غيرهما » وهو مضطرب وقد أثبت المعنى الصحيح المطابق لما في الوجه الثامن .

هو لمعنى فيه سبحانه يستحق به أن يكون هو الأعلى الظاهر الذى لا يكون فوقه شئ ، فلا يجوز أن يكون فى جهة تنافى علوه وظهوره ، وذلك لا يوجب أن تكون الجهة وجودية ؛ لأن العلو والظهور نسبة بينه وبين الخلق ، فإذا قيل : يجب أن يكون فوقهم ، وإن يكون عاليا عليهم ، ولا يجوز غير ذلك : لم يكن فى هذا ما يقتضى أن يسبق (١) ذلك ثبوت محل وجودي له بحيث لو فرض أن وراء العالم ست جهات وأن العالم كالإنسان الذى له ست جهات (٢) لكان إنما هو إيجاب لنسبة خاصة وإضافة خاصة له الى العالم ؛ لا يقتضى ذلك أن يكون هناك أمور وجودية ؛ فضلا عن أن تكون مختلفة الخقائق .

« سابعة » ان  
كونه فوق  
العالم مشروط  
بوجود العالم ،  
فلا يكون لبعض  
الأحياء حقيقة  
يتميز بها ..

الوجه السابع : أن وجود كونه فوق العالم أمر مشروط بوجود العالم ؛ فانه قبل خلق العالم لا يقال انه فوقه ولا انه ليس فوقه ؛ إذ العلو والفوقية هي من الأمور التى فيها نسبة وإضافة . وإن كان الناس قد تنازعوا : هل علوه وفوقيته واستواءه على العرش من الصفات الذاتية التى وجبت له بنفس ذاته وإن كان فيه إضافة ظهر حكمها بخلق العالم والعرش كما يقولون فى المشيئة والعلم ؟ أو هو من الصفات الفعلية وأنه استوى على العرش بعد أن لم يكن مستويا عليه ؟ أو هو إضافة محضة بينه وبين العرش ؟ أم متضمن لأمرين من ذلك ؟ أو للأمر الثلاثة ؟ فلا ريب أن وجود العلو على العرش والاستواء عليه إنما هو بعد خلقه ، ولو قدر أن العالم أو العرش خلق فى حيز آخر لكان الله سبحانه وتعالى عالياً عليه ومستويا عليه حيث خلق ، كما أنه سبحانه إذا كان مع عبده بعباده وقدرته أو نصره وتأيدته وغير ذلك حيث كان العبد كان الله معه .

(١) بالأصل أن يقتضى .

(٢) وفى الهامش تكرار « وأن العالم كالإنسان له ست جهات » .

واذا كان كذلك لم يكن لبعض الأحياء حقيقة يتميز بها عن حيز آخر لأجلها يستحق أن يكون الله فيه ؛ وإنما وجوب اختصاصه هو تابع لوجوب علوه ولاستوائه ، وعلوه واستواءه على عرشه يناق أن لا يكون عالياً عليه ، فما يفرض من سفول وتياسر ونحو ذلك [ مما ] يناقى العلو كان منتفياً ؛ لأن أحد النقيضين ينفي الآخر ؛ لا لصفة ثابتة لأحد الحيزين دون الآخر .

الوجه الثامن : قوله : ولو لا كونها مختلفة في الحقائق والماهيات لامتنع (١)

« ثامناً » ان

العلو يكفي في

تحققه وجود

معنى في العالي

تارة وفي السافل

أخرى من غير

اختلاف في حقيقة

الأحياء

القول بأنه يجب حصوله تعالى في جهة الفوق . يقال : لانسلم ذلك ، ولم يذكر على ذلك حجة ، فالمنع المجرد يكفي هذه الدعوى .

ثم يقال : اختصاص الشيء بوجوب كونه فوق الآخر دون كونه عن يمينه ويساره قد يسكون لمعنى في الأعلى ، أو لمعنى في الأسفل ، أو لمعنى فيهما . وهكذا كل أمر فيه إضافة بين أمرين كالحب والقدرة ونحو ذلك قد يسكون لمعنى في المضاف ، وقد يسكون لمعنى في المضاف إليه ، وقد يسكون لمعنى فيهما كالحب والقدرة ونحو ذلك يقتضى معنى في الحب والمحبوب ، وكذلك القدرة ؛ ولذلك يختصان بشيء دون شيء .

وأما العلم فيقتضى معنى في العالم ، لا يقتضى معنى في المعلوم ؛ فان العلم يتعلق بكل شيء لا يختص بموجود دون معدوم ، ولا يمكن دون ممتنع ، فالاختصاص فيه إنما هو في العالم لا في المعلوم ، وكذلك القول ونحوه .

وأما العلو فقد يسكون لمعنى في العالي كصعود الانسان على السطح ؛ فانه هو الذي تحرك حركته أوجبت علوه والسطح لم يتغير ، فالرجل يسكون تارة فوقه وتارة تحته لتحويله هو دون السطح ، والطير اذا حاذى الانسان و كان فوق رأسه ثم نزل حتى صار تحت مكان هو فيه كان الطير فوقه تارة وتحتة أخرى لتحويل

(١) كذا في التأسيس . وفي نقض التأسيس والا لا ممتنع .

الطير دون تحوله هو . وإذا كانت الامور الاضافية لاتستلزم وجود معنى في غير المضاف والمضاف اليه وان جاز وجود ذلك لكن نفس معنى في احدها قد يكفي في الصفات الذاتية التي فيها إضافة عارضة لها ، فكيف يكون في الاضافات المحضة . فالعوضاء كان صفة ثبوتية مستلزماً للإضافة ، أو كان فعلاً مستلزماً للإضافة ، أو كان فيه الأمران ، أو كان اضافة محضة : يكفي في تحققه وجود معنى في العالي تارة وفي السافل أخرى من غير اختلاف في حقيقة الأحياز .

« تاسعة » أن  
الأحياز الموجودة  
التي يختلف  
حكم الجهات فيها  
لا تتغير بذلك

يوضح هذا : الوجه التاسع أن الأحياز التي لاريب في وجودها كالهواء والسطوحات ونحوها قد يعاود عليها الحيوان ، وتعالو عليه أخرى ، وتكون تارة عن يمينه ، وتارة عن شماله ؛ مع أن حقائقها في جميع هذه الأحوال سواء ، لم يتجدد لها باختلاف الحال في كونه عالية وسافلة ومتيامنة ومتياسرة صفة أصلاً . فإذا كانت الأحياز التي علم وجودها ولا يزال حكم الجهات يختلف فيها بكونها عالية وسافلة ومتيامنة ومتياسرة وهي مع ذلك لا يحدث فيها شيء من التغير فكيف يقال : إنه لو لا كون الأحياز التي هي الفوق والتحت واليمين واليسار مختلفة في الحقائق والماهيات والالامتنع القول بانه يجب حصوله في جهة فوق ؟ !

« عاشر » أن  
اختصاص  
أعضاء الانسان  
بأماكنها لمعنى  
فيه لا لمعنى في  
الجهات

ومما يصح ذلك : الوجه العاشر : وهو أن رأس الانسان ينبغي أن يكون مختصاً بجهة فوق بالنسبة الى سائر بدنه ، ويده اليمنى يجب أن تكون مختصة بجهته اليمنى ، ويده اليسرى يجب أن تكون مختصة بجهته اليسرى ، وصدره وبطنه يجب أن يختص بجهة أمامه ، وظهره يجب أن يختص بجهة خلفه ، وأسفل قدميه يجب أن يختص بجهة تحته ؛ ومع هذا الوجوب المعلوم بالاحساس ليس ذلك لاختلاف حقائق الجهات التي اختصت بها هذه الأعضاء ، ولاختلاف صفاتها ؛ بل هذا الاختصاص لا يؤثر في الجهات شيئاً أصلاً ، وإنما الاختصاص لمعنى في الانسان نفسه ؛ لا لمعنى في الجهات .



الوجه الحادى عشر انه إذا قدر أن الحيز والجهة أمر موجود لم نسلم المقدمة الثانية ، وهو قوله : « إن المسمى بالحيز والجهة أمر مستغن في وجوده عما يتمكن ويستقر فيه ، والذي يكون مختصاً بالحيز والجهة يكون مفتقراً الى الحيز والجهة فان الشيء الذى يمكن حصوله فى الحيز يستحيل عقلا حصوله لاختصاص بالجهة » وذلك أن وجود موجود مستغن عن الله متمتع ؛ فان كل ماسواه مفتقر اليه ، وهو خالق كل شيء ، وربّه ، ومليكه ،

« العادى عشر »  
لو قدر أن الحيز  
وجودى لم  
نسلم استغناءه  
عما يستقر فيه  
وافتقار المتعين  
الى العيز

وقوله : « إن المسمى بالحيز والجهة امر مستغن في وجوده مما يتمكن ويستقر فيه » قياس شمول عام عدل الله فيه بأحق المخلوقات ، فان الأجسام الضعيفة من المواد والحيوان كالحجر والمدر والبعوضة ونحوها إذا كانت فى مكان أو حيز فلا ريب أنها قد تكون محتاجة اليه وهو مستغن عنها ، لكن قياس الله الخالق لكل شيء الغنى عن كل شيء ، الصمد الذى يفتقر اليه كل شيء بالمخلوقات الضعيفة المحتاجة عدل لها برب العالمين ، ومن عدلها برب العالمين فانه فى ضلال مبين ، وذلك أن أعظم الامكنة العرش ، ولا خلاف بين المسلمين الذين يقولون انه مستو عليه أو مستقر أو متمكن عليه والذين لا يقولون ذلك أن العرش مفتقر الى الله والله غنى عن العرش ؛ بل هم متفقون على أن الله بقدرته الذى يمسك العرش وحمله العرش وسائر المخلوقات ، هذا معاً جاء فى الآثار من اثبات مكانه تعالى كالحديث الذى رواه (١) عن النبي ﷺ قال : « ان الشيطان قال وعزتك يارب لا أبرح أغوي عبادك ما دامت أرواحهم فى أجسادهم ، فقال الرب تعالى : وعزتي وجلالي وارتفاع مكانى لا أزال أغفر لهم ما استغفروني » وفى شعر حسان :

تعالى علواً فوق عرش إلهنا      وكان مكان الله أعلا وأرفعا

فقلوه : ان الحيز والجهة أمر مستغن في وجوده عما يتمكن ويستقر فيه .  
قضية عامة ضرب بها مثلاً في قياس شمولي ليس معه فيه الا مجرد تمثيل الخالق  
بالخلق الضعيف الفقير ، وان كان من الجنس الحقير . وهؤلاء الجهمية دائماً  
يشركون بالله ، ويعدلون به ، ويضربون له الأمثال بأحقر المخلوقات ؛ بل  
بالمعدومات ، كما قدمنا التنبيه عليه غير مرة . فلما رأوا أن المستوي على الفلك  
أو الدابة أو السرير يستغنى عنه مكانه قالوا يجب أن يكون الله ايضاً يستغنى  
عنه مكانه تشبيهاً له بهذا المخلوق العاجز الضعيف ، ولما رأوا أن الحجر والمدر  
والشجر والأشئ والذكر يستغنى عنه حيزه ومكانه قالوا فرب الكائنات مشبه  
بهذه المتحيزات في افتقاره الى ما هو مستغن عنه ، تعالى الله عما يقول الظالمون  
علواً كبيراً .

ثم يقال له في الوجه الثاني عشر : إن كثيراً مما سمي « مكاناً » وحيزاً وجهة  
للانسان يكون مفتقراً اليه ؛ بل لغير الانسان ايضاً . فن قال إن المكان هو  
السطح الباطن من الجسم الحاوي الملاقى للسطح الظاهر من الجسم المحوي كبطانة  
قميص اللابس كان كثير من الأمكنة محتاجاً الى الممكن كاحتياج القميص  
الى لابس ، واستغناء صاحبه عنه .

« الثاني عشر »  
ان كثيراً مما  
يسمى مكاناً  
وحيزاً وجهة  
للانسان او غيره  
مفتقر اليه

وكذلك « الحيز » قد ذكرنا أنه يراد به حدود الشيء المتصلة به التي تحوزه  
وهو جوانبه . وتلك تكون داخله فيه ، فلا تكون مستغنية عنه مع حاجته اليها .  
وقد يراد به الشيء المنفصل عنه الذي يحيط به كالقميص الحيط ، وهذا قد يكون  
مفتقراً الى الانسان كقميصه ، وقد يكون مستغنيا عنه وإن كان مستغنيا عن  
الانسان ؛ لكن الانسان لا يحتاج إلى حيز بعينه ، فليس الانسان مفتقراً الى حيز  
معين خارج غير ذاته بحال ؛ بل وكذلك جميع الموجودات حيزها إما حدودها المحيطة بها

ونهاياتها وهي منها ، فتلك لا توصف بالاستغناء عنها . وأما ما يحيط بها منفصلاً عنها فليس في المخلوقات ما يحتاج الى حيز بعينه .

وأما « الجهة » فهي لا تكون جهة إلا بالتوجه ، فهي مفتقرة في كونها جهة الى المتوجه ، والمتوجه لا يفتقر الى جهة بعينها بحال .

وإذا كانت المخلوقات لا تفتقر الى حيز موجود ، وجهة موجودة ، أو مكان موجود بعينه ، وإن كان فيها ما يفتقر الى نوع ذلك على البدل ، وما يسمى لهامكاناً قد يفتقر إليها ، وكذلك ما يسمى حيزاً لها متصلاً أو منفصلاً قد يكون مفتقراً إليها ، وكذلك الجهة مفتقرة إليها في معنى كونها جهة : كان دعوى افتقار التحيزات للحيز مع استغناء الحيز عنه في حق المخلوقات ليس على إطلاقه ؛ بل إطلاق ذلك دعوى باطلة ، فكيف في حق الخالق الغني عن كل ماسواه ، المفتقر اليه كل ماسواه ؟ !!

الوجه الثالث عشر : قوله : والشئ الذي يمكن حصوله في الحيز يستحيل

عقلاً حصوله لا في جهة . يقال له : الأجسام كلها حاصلة في الحيز كما ذكرته .  
 افتقول انه يستحيل عقلاً حصول كل جسم في غير جهة وجودية ؟ فهذا لا يقوله عاقل ؛ بل يعلم ببديهية العقل أن كل جسم يمكن حصوله في غير جهة وجودية منفصلة ، كما أن العالم حاصل في غير جهة وجودية ، وماعلمنا عقلاً قال : إن كل جسم يجب أن يكون حاصلًا في حيز وجودي منفصل عنه .

وإذا كان كذلك كان قوله : والشئ الذي يمكن حصوله في الحيز يستحيل عقلاً حصوله لا في جهة . التي قد قدم أنها وجودية قول معلوم الفساد ببديهية العقل ، متفق على فساد بين العقلاء ، وهذا ليس مما يخفى على من تأمله .

وإنما الرجل غلط أو خالط في القدمين ؛ فانه قد سمع وعلم أن الجسم لا يكون إلا متحيزاً فلا بد لكل جسم من حيز ، ثم سمى حيزه جهة ، وقد قرر قبل هذا

« الثالث عشر »  
 ان كل جسم  
 يمكن حصوله  
 في غير جهة  
 وجودية

ان الجهة أمر وجودي ، فركب أن كل جسم يفتقر الى حيز وجودي منفصل عنه ، وهذا الغلط نشأ من جهة ما في لفظ « الحيز » و « الجهة » من الاجمال والاشترك ، فيأخذ أحدهما بمعنى ويسميه بالآخر ؛ ثم يأخذ من ذلك الآخر المعنى الآخر ، فيكون بمنزلة من قال : المشتري قد قارن زحل ، وهذا هو المشتري الذي اشترى العبد ، وقد قارن البائع ، فيكون البائع هو زحل . أو يقول : هذه الثريا والثريا قد نكحها سهيل وقارنها ، فتكون هذه الثريا قد قارنها سهيل ونحو ذلك . ومن المعلوم أن الجهة التي نصر أنها وجودية وهي مستغنية عن الحاصل فيها ليست هي الحيز الذي يجب لكل جسم .

يوضح ذلك الوجه الرابع عشر وهو أنه قال : إن المسمى بالحيز والجهة أمر مستغن في وجوده عما يتمكن ويستقر فيه ، وأما الذي يكون مختصا بالحيز والجهة فانه يكون مفتقراً الى الحيز والجهة ؛ فان الشيء الذي يمكن حصوله في الحيز يستحيل عقلا حصوله لاختصاص بالجهة .

« الرابع عشر »  
انه قلب القضية  
في التحيز والتحيز  
فبطل قوله  
بالافتقار الى الغير

وذلك يقتضي ان الشيء الذي يمكن حصوله في الحيز يستحيل عقلا حصوله في غير حيز وجهة ، فيكون محتاجا الى الحيز والجهة ، وقد قرر أن المسمى بالحيز والجهة أمر مستغن في وجوده عما يتمكن ويستقر فيه ، فيكون الحيز والجهة مستغنياً عن التحيز المتوجه ، وذلك يقتضي أن المتحيزات بأسرها مفتقرة الى احيازها ، وأن احيازها التي يستحيل عقلا حصولها في غيرها مستغنية عنها ، ومن المعلوم لكل عاقل أن تحيز الجسم — أمر قائم به ، محتاج اليه ، ليس هو مستغنياً عن الجسم ، وهذا هو الذي يستحيل عقلا (١) حصول التحيز بدونه ؛ فانه يستحيل حصول متحيز بدون تحيز ، وكل جسم متحيز ، وحصول

(١) بالاصل زيادة كلمة : هو . ولعلها تكرار من الناسخ .

المتحيز بدون التحيز محال ؛ وهو مثل حصول الجسم أو حصول المقدور بدون  
تقدر (١) أو حصول المميز بدون التميز . وأما كون المتحيز يستحيل عقلا حصوله  
في غير حيز وراء هذا التحيز فالعقل يعلم خلاف ذلك ، فيعلم أن المتحيز لا يفتقر  
الى حيز وجهة غير هذا التحيز الذى قام به .

فظهر أنه ناقض ما يعلم بالعقل خلافه بأن العقل يعلم افتقار المتحيز الى حيز  
منفصل عنه ؛ بل يفتقر الى حيز هو نهايته التى تحيط به . فقلب القضية ، وجعل  
الحيز المنفصل الذى هو للجهة مستغنياً عن المتحيز ، والمتحيز يستحيل عقلا حصوله  
بدونه . وظهر بطلان المقدمين بطلان المقدمة الأولى من الحجة وهو قوله :  
لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان مفتقراً الى غيره .

وتكلم على « المبينة » فنقول :

الوجه الخامس عشر : قولك : لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان مفتقراً  
الى غيره . لفظ مجمل قد تقدم الكلام على نظيره غير مرة ، وهو أن لفظ « الغير »  
عند كثير من الصفاتية أو أكثرهم منهم اصحابك : هو ما جاز مفارقة أحدهما  
الآخر بزمان أو مكان أو وجود ، أو ما جاز وجود أحدهما دون الآخر . وعند  
كثير من نقاة الصفات ومثبتيها : ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر . فما الذى تريد  
بلفظ الغير فى قولك : لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان مفتقراً الى غيره ؟

إن اردت به : لكان مفتقراً الى ما يجوز وجوده دونه فهذا باطل ، فليس  
فى الموجودات ما يجوز وجوده دون الله ، وعلى هذا التقدير فيمتنع افتقار الله الى

(١) كذا بالأصل : ولعله : وتجسم .

غيره لامتناع (١) الغير الذي يجوز وجوده دونه ، كما يمتنع افتقاره إلى مثله لامتناع مثله ، ويمتنع خوفه من نده لامتناع نده ، فالفقر والحاجة وغناه إلى ما يستغنى عنه محال (٢) . هذا [ ان ] اراد وجود ذلك الغير دونه .

وان اراد وجود الله دون ذلك الغير فيكون المعنى انه مفتقر الى الغير الذي يجوز وجود الله دونه ، وهذا جمع بين النقيضين ؛ فانه إذا كان هو سبحانه موجوداً دونه لم يكن مفتقراً اليه ، وإذا كان مفتقراً اليه لم يكن سبحانه موجوداً دونه . فقول القائل : انه مفتقر الى الغير الذي يوجد دونه . مثل قوله مفتقراً الى ما هو سبحانه وتعالى مستغن عنه ، وذلك مثل قول القائل : مفتقر لا مفتقر ، ويستغنى لا يستغنى .

وكذلك إن أراد بالغير ما يجوز مفارقتة الله بزمان أو مكان أو وجود فالحيز الذي هو من لوازم وجوده كالصفة الذاتية اللازمة له لا يفارقه بزمان ولا مكان .

وقد ذكرنا أن الحيز الوجودي يراد به حد الشيء المتحيز الذي يحوزه . ويراد به شيء منفصل عنه يحوزه ، والله سبحانه ليس هو بل ولا غيره من المخلوقات مفتقراً الى حيز وجودي بالمعنى الثاني . وأما الحيز الوجودي بالمعنى الأول فهذا لا يجوز أن يفارق المتحيز لافي زمان ولا في مكان ولا وجود إلا إذا فرق ذلك المتحيز ، وحينئذ فلا يكون هو إياه ، مع أن الله سبحانه صمد لا يجوز عليه التفرق والانقسام .

فان ارد بالغير هذا المعنى كان التقدير لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان مفتقراً في وجوده الى ما هو لازم لذاته لا يجوز مفارقتة له ولا انفصاله عنه ، وهكذا

(١) كلمة : لامتناع . مطبوسة بالأصل ، وهي المراد ، ويدل عليه ما يأتي .

(٢) وفي الأصل كلمة لم تتضح : (عاله) . وتكرار في الهامش : والفقر والحاجة عما يستغنى .

والمعنى مستقيم بدونه .

حكم جميع الصفات الذاتية ، فيكون المعنى كما لو قيل : لو كان له صفة ذاتية لكان مفتقراً إليها افتقار الموصوف الى الصفة ، وهذا من شبه نفاة الصفات التي يبطلها هذا المؤسس نفسه كما تقدم الكلام عليه . وهذا أحد الوجوه التي ذكرها في حجة نفاة الصفات في نهايته فقال : « الثالث » عالمية الله وقادريته لو كانت لأجل صفات قائمة به لكان البارئ محتاجاً الى تلك الصفات لكن الحاجة على الله محال فبطل باتصاف ذاته بالصفات . فقلوه : لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان مفتقراً في وجوده الى ذلك مثل هذه سواء إذا فهم أن الحيز الذي يلزم التحيز هو امر لازم له ليس شيئاً منفصلاً عنه ، وأن التحيز لا يفتقر الى حيز موجود منفصل عنه بضرورة العقل والحس واتفاق العقلاء ، وقد تقدم الكلام على مثل هذه الحجة غـير مرة .

وهي مثل قولهم : يستلزم التركيب والكثرة الموجبة لافتقاره الى أجزائه . وقد قال هو : قولهم يلزم من اثبات الصفات وقوع الكثرة في الحقيقة الالهية فتكون تلك الحقيقة ممكنة . قلنا : إن عنيتم به احتياج تلك الحقيقة الى سبب خارجي فلا يلزم ؛ لاحتمال استناد تلك الصفات الى الذات الواجبة لذاتها . وإن عنيتم به توقف الصفات المخصوصة في ثبوتها على تلك الذات المخصوصة فذلك مما نلتزمه فأين المحال . قال : وايضا فعندهم الاضافات صفات وجودية في الخارج فيلزمكم ماالزمتونا ، ويلزمكم ايضا في الصورة المرتسمة في ذاته من المفعولات ماالزمتونا . ونحن قد بينا أن هذه الأمور ليست غيراً له بهذا الاصطلاح فلا يصح أن يقال : هو مفتقر الى غيره .

وأما إن أراد بالغيرين مايجوز العلم بأحدهما دون الآخر . فنقول : ثبوت هذه المعاني في حق الله تعالى متفق عليه بين العقلاء ، معلوم بضرورة العقل ، فلا بد منه في كل موجود ؛ فانه يعلم شيء ثم يعلم شيء آخر ، فان كان ثبوت هذه الأمور

مستلزم حاجة الله الى الغير فهذا اللازم على كل تقدير، ولكل العقلاء، وحينئذ فلا يكون محذوراً بهذا التفسير.

فظهر أن قوله : لكان مفتقراً في وجوده الى الغير . إما منع الملازمة او منع انتفاء اللازم، وذلك بسبب اشتراك لفظ الغير بضرورة العقل واتفاق العقلاء ؛ فان الغير إن عني به ما يجوز مفارقه في وجود او زمان او مكان منعت المقدمة الأولى وهو قوله : لكان مفتقراً الى غيره ؛ فان الحيز الوجودي الذي يلزمه ليس مما يجوز مفارقه له . وإن عني بالغير ما يجوز العلم بأحدهما دون الآخر فثبت هذا في حق الله معلوم بضرورة العقل واتفاق العقلاء وإن كان فيهم من لا يسميه غير . فالمقصود هنا المعنى دون الألفاظ ، فتكون المقدمة الثانية باطلة بضرورة العقل واتفاق العقلاء .

الوجه السادس عشر : يقال له : ماتعني بقولك : لكان مفتقراً في وجوده الى الغير . فان الافتقار المعروف عند الاطلاق ان يكون الشيء محتاجاً الى ما هو مستغن عنه كافتقار العبد الى الله .

« السادس عشر »  
أن الشئين الذين  
لا يوجد أحدهما  
الا مع الآخر  
لا يوصف  
أحدهما بالافتقار  
الى الآخر دون  
العكس

وأما الشئان اللذان لا يوجد أحدهما إلا مع الآخر كالموصوف وصفته اللازمة أو المقدرة ، وقدره اللازم له ، وكالأمور المتضايقة مثل الأبوة والبنوة والعلو والسفل ونحو ذلك : فهذه الأمور لا توصف بافتقار أحدهما إلى الآخر دون العكس لكن إذا قيل كل منهما مفتقر الى الآخر كان بمنزلة قول القائل الشيء مفتقر الى نفسه ، والمعنى أن أحدهما لا يوجد الا مع الآخر ، كما أن الشيء لا يكون موجوداً الا بنفسه ، فاذا كان مخلوقاً كان الفاعل له لنفسه والفاعل لأحدهما هو الفاعل بالآخر ، وإذا كان ذلك هو الخالق لم يكن سيحانه مفتقراً الى غير ذاته ، وإنما المعنى انه واجب الوجود بنفسه ، ووجوده لازم لزوماً لا يمكن عدمه ، وأحدهذه الأمور لازم للآخر لزوماً يمكن معه عدمه .



وإذا كان هذا المعنى هو الذى يمكن أن يراد بلفظ الافتقار هنا ، فيكون المعنى لو كان له صفة ذاتية لازمة له او لو كان له تحيز لازم لكان ملازماً له لا ينفك عنه ، وحينئذ فيتحد اللازم والملزوم ، ويكون هذا من باب تحصيل الحاصل ، كما لو قيل : لو كان واجباً بنفسه لكان مفتقراً الى نفسه ، والمعنى أن نفسه لازمة لنفسه لزوماً لا يمكن عدمه ؛ فانما تغطا الأذهان هنا وتحصل الشبهة عند كثير من الناس والوهم فى قلوبهم لما فى لفظ الافتقار الى الغير من المحذور .

وهؤلاء عمدوا الى هذا اللفظ فاستعملوه فى غير المعنى المعروف فى اللغة ، وسموا لزوم صفاته له افتقاراً الى الغير ، فلما عبروا عن المعاني الصحيحة بل المعاني التى يعلم بضرورة العقل ثبوتها فى نفس الأمر بل لا يستريب فى ثبوتها أحد من العقلاء مادام عاقلاً عبروا عنها بالعبارات المشتركة الجملة التى قد تستعمل فى معاني فاسدة يجب تنزيه البارى سبحانه وتعالى عنها كان هذا الاشرار كما اشر كوا فيه (١) بين الله وبين خلقه ، وهو من نوع شر كهم وعدلهم بالله حيث اشر كوا بين المعاني الواجبة لله والممتنعة عليه فى لفظ واحد ثم نفوا به ما يجب لله ، وكانوا مشركين معطلين فى المعاني ، كما تقدم التنبيه على ذلك غير مرة .

بمنزلة من سمي رحمان اليمامة : ( الرحمن ) وجعل يقول للناس أنا كافر بالرحمن ، يوهمهم انه رحمان اليمامة ، وهو كافر بالرحمن الذى على العرش . أو بمنزلة من سمي الأوثان الآلهة والآله ، وجعل يقول للمؤمنين : قد عبدت الآله ودعوت الآله وإنما يعنى به الوثن ، أو بمنزلة الله اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى وهو يعنى الكفر بالله (٢) فهذا المثل نظير ما فعلوه من تسميته لما اثبتته الله لنفسه بأسمائه

(١) وفي الأصل الاشتراك . عما اشر كوا .

(٢) كذا بالأصل ، ولعله : أو بمنزلة من سمي الله اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى ، وجعل يقول كفرت باللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى وهو يعنى الخ .

وآياته بأسماء باطلة من المفتقر والغير ونحو ذلك ، ثم جعل يقول ينزه الله تعالى عن أن يكون مفتقراً الى الغير . وهو مثل من يسمى نبيه محمداً مذمماً ، ثم يقول : العنوا مذمماً ، وهو ﷺ محمد وليس بمذمم .

هؤلاء سموه  
مفتقراً اذا اثبتت  
له هذه الصفات  
تلبساً وتنفيراً ،  
كمن سمي محمداً  
مذمماً وساحراً .

والله سبحانه الغني بماله من الأسماء والصفات ، وليس بمفتقر الى غيره بوجه من الوجوه ، وإن سموه هم مفتقرا الى غيره إذا ثبتت له هذه الصفات ، كما سمي المشركون محمداً مذمماً لما دعاهم الى توحيد الله وعبادته .

وهذا حال فريق ممن خالف سلطان الله — الذي بعث به رسله وسمى سبحانه الأشياء بما تستحقه من الأسماء — من أهل الكفر والبدع (١) التي تشتمل على ماهو من الايمان وماهو من الكفر ؛ فانهم يسمون الأشياء بأسماء تتضمن حمداً وذماً ونفيًا وإثباتاً ، وتلك الأسماء سموها هم وآباؤهم ما انزل الله بها من سلطان ، وذلك مثل تسمية الكفار النبي ﷺ شاعراً ، وساحراً ، وكاهناً ومجنوناً ، وذلك لنوع شبهة قد أراحها بما أظهره من البينات ؛ فلما رأوا القرآن كلاماً موزوناً شبهوه بالشعر الموزون . ورأوا الرسول يخبر بالغيوب عن روح ينزل اليه بها فشبوه بالكاهن الذي يخبر بكلمة فيكذب معها مائة كذبة عن روح شيطاني ينزل عليه بها . ورأوه يزيل مافي النفوس من الاعتقادات الفاسدة والارادات الفاسدة الى الصحيح التي فطر الله عليه فشبوه بالساحر الذي يغير الأمر في ادراكاتهم وحر كاتهم حتى يعتقدوا الشيء بخلاف ماهو عليه ، ويحبوا ما ابغضوه ويبغضوا ما أحبوه ، ورأوه قد أتى بما يخالف عاداتهم الفاسدة وما يذمونه عليه فشبوه بالمجنون الذي يخرج عما يعرف في العقل وما يذم عليه .

(١) في العبارة نقص ، والمعنى : فسمى الأشياء بالأسماء التي الخ وبهذا يستقيم الكلام .

كذلك يسمى أهل البدع لمن [اتبع] (١) سبيله الذين قال فيهم : ( قل هذه سبيلي أدعو الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني ، وسبحان الله وما أنا من المشركين ) بأسماء باطلة كتسمية الرافضة لهم « ناصبة » مع محبتهم أهل البيت وموالاتهم ، تشبيها لهم [ بن ] [ يبنغضهم ويعاديهم ؛ لا اعتقادهم أن لا ولاية لهم إلا بالبراءة من الصحابة ، وزعموا أنهم كانوا يعادونهم .

و كتسمية القدرية لهم « مجبرة » مع كونهم يعتقدون أن العبد فاعل حقيقة وله ارادة وقدره ، تشبيها بمن يسلب العبد الفعل ويجعله كالجمادات التي لا ارادة لها ؛ لما اعتقدوا ان الله خالق كل شيء وهو خالق العبد وصفاته وافعاله .

وكذلك تسمية الجهمية لهم « مشبهة » مع كونهم يعتقدون ان الله ليس كمثله شيء في صفة من صفاته اصلا ، تشبيهاً لهم بالأمثلة الذين يجعلون الله من جنس المخلوقات ؛ لما اعتقدوا أن الله موصوف بصفات الائنات التي جاءت بها النبوات .

وأما في « الذم » (٢) فتسمية الكفار أصنامهم : الاله (٣) وتسميتها اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى ، وما في ذلك لها من معنى الهيبة والعزة والتقدير . وكذلك تسمية أهل البدع لأنفسهم بأسماء لا يستحقونها كما تسمى الخوارج انفسهم : « المؤمنين » دون بقية أهل القبلة ، ويسمون دارهم : « دار الهجرة » .

وكذلك الرافضة تسمى اهلها : « المؤمنين » و « أولياء الله » دون بقية أهل القبلة .

وسمي  
اهل الباطل  
او ثنائهم وعقائدهم  
وطوائفهم بالأسماء  
المحمودة ، وهي  
تسمية باطلة  
وقياس فاسد

(١) بالأصل بياض يتسع للكلمة . ولعلها المثبتة بين هذين القوسين .  
(٢) لعلها : والمدح . يعنى لاو ثنائهم وعقائدهم وطوائفهم .  
(٣) لعلها آلهة .

وكذلك الجهمية ونحوها يسمون انفسهم « الموحدون » ، ويسمون نفي الصفات « توحيد الله » .

وتسمى المعتزلة ذلك : « توحيداً » ، وتسمى التكذيب بالقدر « عدلاً » وتسمى القتال في الفتنة « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » .

وكذلك تسمية الصابئة لعلمهم أو أعمالهم « الحكمة » أو « الحكمة الحقيقية » أو « المعارف اليقينية » مع أن فيها من الجهل والشبه والضلال ما لا يحصىه إلا ذو الجلال .

وكذلك تسمية الاتحادية انفسهم : « أهل الله » و « خاصة الله » و « المحققين » وهم من أعظم الناس عداوة لله ، وابتعد الناس عن التحقيق .

وما من اسم من هذه الأسماء الباطلة في الحمد والذم إلا ولا بد لأصحابه من شبهة يشتبه فيها الشيء بغيره ؛ بل قد يفعل المبطلون اعظم من ذلك كتسمية بعض الزنادقة المتفكرة المسجد « اسطبل البطالين » وهذا كثير في من يسمي الحق باسم الباطل ، والباطل باسم الحق . وتلك كلها أسماء سموها هم وآباءهم ما أنزل الله بها من سلطان ، وإنما فعلوها لنوع من الشبه التي هي قياس فاسد [ كشبه (٣) ] الجهمية وقياسهم أنه لو كان لله صفات لازمة لكان مفتقراً الى غيره ، فسموا لأجل ما هو به مستحق الحمد والثناء والمجد وهو الغني الصمد سموه لأجل ذلك مفتقراً الى الغير ، وهذا منهم باطل ما أنزل به من سلطان .

الوجه السابع عشر قوله : المتفكر في وجوده الى الغير يكون بحيث يلزم من

عدم ذلك الغير عدمه ، وكل ما كان كذلك كان ممكناً لذاته ، وذلك في حق واجب الوجود لذاته محال .

« السابع عشر »

انه اذا كان

كل منهما محتاج

الى الآخر فكل

منهما واجب

الوجود

(١) بياض مقدار كلمة . ولعلها ما بين القوسين ( كشبه ) .

يقال : اذا كان الشيء مفقراً الى شيء آخر مستغن عنه وأنه يكون بحيث يلزم من عدم ذلك الثاني عدم الأول ، أو لا وجود للأول إلا بالثاني ، وما كان كذلك فانه ممكن لذاته .

لكن إذا كان الثاني غير مستغن عن الأول ، بل كان الثاني مفقراً الى الأول بحيث يلزم من عدم الأول عدمه لم يمكن أن يجعل الأول ممكناً لافتقاره الى الثاني بأولى من أن يجعل الثاني ممكناً لافتقاره الى الأول ، وحينئذ يجب دخولها جميعاً في وجوب الوجود إذا ثبت أن كلا منهما حاجته الى الآخر كحاجة الآخر اليه ، فكيف والموصوف هنا المستلزم للصفة .

وذلك يظهر بالوجه الثامن عشر وهو أنه قد عرف أن الغير هنا لا يعنى الغير المنفصل عنه بل ما تغاير في العلم ، وان الافتقار المراد به اللازم ، فيكون المعنى أن الموصوف مستلزم للصفة ، ومعنى افتقاره اليها أنه لا يكون له حقيقة أولاً يكون على ما هو عليه الا بها ، وأنه يلزم من عدمها عدمه ؛ لكن تلك الصفة أيضاً يلزم من عدم الموصوف عدمها ، ولا حقيقة لها ولا وجود الا بالموصوف ، وكونها تستلزم الموصوف وهو افتقارها الى الموصوف ابلغ من كون الموصوف مستلزماً لها ، واذا كان كذلك كان الموصوف واجباً للوجود ، ولم يكن يفتقر الى شيء منفصل عنه ؛ ولكن معنى حاجته استلزامه للصفة التي هي مستلزمة له ، وهذا حق ، وهو غير منافي لوجوب الوجود ؛ بل لا يكون وجود واجب ولا غير واجب الا كذلك .

« التاسع عشر »  
لو فرض ان ذاته مستلزمة لعيز او جهة منفصلة عنه فلم يقل احد ان الله مفقور اليهما

الوجه التاسع عشر : أنه لو فرض ان ذاته مستلزمة لشيء منفصل عنه من من حيز أو غيره لكان بحيث يلزم من عدم ذلك اللازم لذاته المنفصل عنه عدم الملزوم الذي هو ذاته ، ثم لم يقل أحد من الخلائق بأن رب العالمين مفقور لأجل

ذلك الى ما يكون عنه ، ولا على قول القائل بالتعليل والتوليد الذين منهم خرج التكلم بواجب الوجود ؛ فانهم يقولون إنه علة تامة مستلزم لوجود معلوله الذي هو العالم الذي تولد عنه ، ومع هذا فهو واجب الوجود ليس بممكن الوجود ولا يفتقر الى غيره .

الوجه العشرون قوله : ان المسمى بالحيز والجهة أمر مركب من الأجزاء والأبعاد ؛ لأنه يمكن تقديره بالذراع والشبر ، وما كان كذلك كان مفتقراً الى غيره ، ممكناً لذاته ، فالفتقر اليه أولى أن يكون ممكناً .

« العشرون »  
ان الحيز والجهة  
المنفصلين غير  
لازمين له  
فلا يكون مفتقراً  
اليهما

يقال له : قد تقدم أن الحيز الوجودي الذي يقال إن ذات الله مستلزمة له ليس هو شيئاً منفصلاً عنه حتى يقال إنه مركب من الأجزاء والأبعاد أم ليس بمركب ، وهذا الوجه إنما هو إقامة دليل على حيز وجودي منفصل عن الله تعالى مثل العرش . والمنازهون له يقولون : إن ذات الله [ ليست (١) ] مستلزمة لوجود حيز وجودي منفصل عنه ، وإنما قد يقول من يقول منهم : إنه يكون على العرش ، [ أو يأتي ] (٢) في ظلل من الغمام ، أو كان قبل ان يخلق العرش في عماء ، وهر السحاب الرقيق ؛ لكن لم يقولوا إن ذلك لازم له ؛ بل هو من الأمور الجائرة عليه ، فلا يكون مفتقراً اليه .

الوجه الحادي والعشرون : انه اذا قال قائل : إنه لا بد من حيز وجودي غير ذاته الغمام أو غيره ، او الخلاء عند من يتخيل انه موجود فانه قد يقول : لانسلم أما ذكره من تقديره ومساحته يدل على إمكانه ؛ فان هذا هو الأدلة الدالة على

« الحادي »  
والعشرون  
لا نسلم ان  
ما ذكره من  
تقديره ومساحته  
يدل على امكانه

(١) هذه الكلمة سقطت على الناسخ لوجود تكرار عنده طمس عليه ، ويدل على ذلك بقية الكلام .

(٢) بياض بالأصل مقدار كلمة ولعلها ما بين القوسين .

إمكان (١) ذوات المقدار ، وقد تقدم بيان بطلانه ، وأنه لم يقم على ذلك حجة لما ذكر أدلته على أن كل متحيزو كل جسم فهو ممكن .

« الثاني والعشرون » الوجه الثاني والعشرون أنه إذا قدر أن ذلك ممكن لذاته فانه لا يكون الا مفتقراً الى الله ؛ لأن كل ماسواه مفتقر اليه وغايته أن تكون حقيقة الرب مستلزمة له ، ويكون افتقاره اليه كما يقال من افتقار الموصوف الى صفته ، وأكثر ما يقال إنه مفتقر اليه كافتقار العلة الى معلولها الذي هو مفتقر اليها ، يعنى أن العلة لا تكون موجودة الا بوجود معلولها ، ومعلولها هو مفتقر اليها فجعل العلة الموجبة بنفسها مفتقرة الى معلولها حاصله أن وجوده لا يكون إلا مع وجوده ، وهذا لا يوجب أن يكون واجب الوجود ممكناً .

« الثالث والعشرون » الوجه الثالث والعشرون قوله : والمفتقر الى الممكن بذاته اولى أن يكون ممكناً لذاته . فيقال : إذا كان معنى الفقر ما يعود اليه حاصل كلامك وأن معناه أن الواجب بنفسه مستلزم لوجود ماهو ممكن بذاته ، وهو الواجب لذلك الممكن ، وهو مع حاجته اليه هو الموجب ، فيكون حقيقة الأمر أن الواجب بنفسه اوجب أو أوجد ما يحتاج اليه . وهذا لا يوجب أن يكون محتاجاً الى ماهو مستغن عنه ، ولا أن يكون ممكناً ؛ بل لا يوجب حاجته الى ماهو غيره ، لأن ذاته (٢) هي الموجبة لكل ما يحتاج اليه ، فلا حاجة به الى غيره بحال . هذا مع تسميتنا هذه الاماني حاجة وافتقاراً على ما زعمته ، ولكن لو كان محتاجاً الى ممكن مستغن عنه بوجه من الوجوه كان فيه امكان . أما إذا كان ذلك الأمر محتاجاً اليه من كل وجه غير مستغن عنه فالحاجة الى ما لا يقوم الا بنفسه كالحاجة الى نفسه ، وذلك لا ينافي وجوبه بنفسه ؛ بل حقيقة الواجب بنفسه أن لا يستغني عن نفسه ، ولا يكون الا

(١) في الأصل : على أن مكان .

(٢) بالأصل : لارادته .

« الثالث والعشرون »  
حاصل كلامه  
ان الواجب  
بنفسه اوجب  
ما يحتاج اليه .  
وهذا لا ينافي  
وجوبه بنفسه

بنفسه، سميت ذلك فقرا الى نفسه ولم تسمه . وهذه الحجة لأمر قد تقدم الكلام عليها فلمذا نختصر الكلام عليها هاهنا .

الوجه الرابع والعشرون : قوله في ( الثالث ) : لو كان البارى أزلا وأبداً

مختصاً بالحيز والجهة لكان الحيز والجهة موجودين في الأزل ، فلزم اثبات قديم غير الله ، وذلك محال باجماع المسلمين .

يقال له : هؤلاء إذا قالوا بأنه مختص بحيز وجودي أزلا وأبداً فليس ذلك عندهم شيئاً خارجاً عن مسمى الله كما أن الحيز الذى هو نهايات التحيز وحدوده الداخلة فيه ليس خارجاً عنه بل هو منه ، وعلى هذا التقدير فيكون اثباتهم لقدم هذا الحيز كاثبات سائر الصفاتية للصفات القديمة من علمه وقدرته وحياته ، لافرق بين تحيزه وبين قيامه بنفسه وحياته وسائر صفاته اللازمة ، والحيز مثل الحياة والعلم ؛ بل أبلغ منه في لزومه للذات ، كما أنه كذلك في سائر التحيزات ، فالحيز الذى هو داخل في التحيز الذى هو حدوده وجوانبه ونواحيه ونهاياته أبلغ في لزومه لذاته من بعض الصفات ، كالسمع والبصر والقدرة وغير ذلك .

ثم إن هذه الحجة التى ذكرها من لوازم اثبات قديم غير الله تعالى مشهورة من حجج النفاة للصفات ، وقد ذكرها هو في نهايته فقال في حجتهم : « الرابع » الصفات القديمة لا بد وان تكون مساوية للذات القديمة في القدم ، وذلك بمقتضى الاشتراك في الحقيقة ، ولاستحيل أن يكون للذات صفات قديمة ؛ لكن هذا الموضع لا يحتاج الى ذلك ؛ فانه احتج على نفي قديم غير الله باجماع المسلمين فيكون الجواب في :

الوجه الخامس والعشرون : وهو ان المسلمين (١) لم يجمعوا على أنه ليس لله

صفة قديمة بل عامة أهل القبلة على اثبات ذلك . ولكن (٢) اجمعوا على انه ليس

« الرابع »  
والعشرون « ان  
خصومه اذا  
قالوا باثبات  
حيز وجودي  
ازلي فليس  
خارجاً عندهم  
عن مسمى الله

« الخامس »  
والعشرون « ان  
المسلمين لم  
يجمعوا على أنه  
ليس لله صفة  
قديمة ، وانما ٠٠

(١) بالأصل : المسلمون .

(٢) هذه الكلمة غير واضحة في الأصل ومعناها صحيح .



فما هو خارج من مسمى الله وهو الأمور المخلوقة شيء قديم . فاین هذامن هذا ؟  
فهذا الاجماع إنما يلزم لو قيل إن هناك حيزاً وجودياً خارجاً عن مسمى الله تعالى  
يختص به أزلاً وأبداً .

« السادس »

والعشرون « أن

احتجابه

بالاجماع هنا

لا يصح لأنه

قد حكى الخلاف

الوجه السادس والعشرون : أن احتجاجك في هذا بالاجماع لا يصح ؛ فانك

قد حكيت نزاع المسلمين في أن الباري هل هو متحيز ومختص بحيز وجهة ،  
وقررت أن الحيز أمر وجودي ، فتكون قد حكيت نزاع المسلمين في ثبوت حيز  
قديم مع الله ؛ بل قد يقال : حكيت اختلافهم في ثبوت حيز قديم وجودي غير  
الله ، وإذا حكيت اختلافهم في ذلك لم يحز أن تحكي إجماعهم على نفي قديم غير  
الله تعالى .

« السابع »

والعشرون «

ان الحيز ان

كان عدمية بطلت

الحجة من أصلها

وتقرير هذا في الوجه السابع والعشرين أن يقال : هذه الحجة في أولها مبنية

على أن الحيز أمر وجودي ، وبذلك أبطلت المنازع لك في أن الباري متحيز ،  
فلا يخلو إما أن يكون الحيز وجودياً ، أم لا . فان كان الحيز وجودياً فقد ثبت  
تنافز الأمة في ثبوت قديم غير الله معه ؛ لأن النزاع في تحيزه معلوم مشهور ، وأنت  
إنما قصدت الرد على المخالف في ذلك . وإن لم يكن الحيز وجودياً بطلت الحجة  
من أصلها ، وعلى التقديرين لا يصح أن تحتج بالاجماع على نفي قديم غير الله تعالى  
مع حكايتك الخلاف في أن الله متحيز ، وبنائك الحجة على أن الحيز أمر وجودي  
بل إن كان ما ذكرته من النزاع نقلاً صحيحاً وما ذكرته من الحجة صحيحة فقد  
ثبت أن في الأمة من يقول بثبوت قديم غير الله . وإن لم يكن صحيحاً بكل  
الاستدلال من أوله .

« الثامن »

والعشرون « أن

نفي قديم مع الله

لم ينقل لفظه

عن السلف فلا

يحتج بمضمونه

الوجه الثامن والعشرون أن هذا اللفظ بعينه لا ينقل عن سلف الأمة حتى

يحتج بمضمون اللفظ ؛ ولكن لما علم من مذهب الأمة أن الله خالق كل شيء

وأن العالم محدث ذكر هذا اللفظ نقلاً لمذهبهم بالمعنى . وإذا كان كذلك لم يكن هذا متناولاً لموارد النزاع بين الأمة .

الوجه التاسع والعشرون أنه أُورد من جهة المنازع أنه لا يعني بكونه مختصاً بالحيز والجهة إلا أنه مبيناً عن العالم منفرداً عنه ممتازاً عنه ، وكونه كذلك لا يقتضي وجوداً آخر سوى ذات الله تعالى ، فبطل قولكم لو كان في الجهة لكان مفتقراً إلى الغير . وهذا كلام جيد قوي كما قد بيناه في ماضى أن الحيز لا خلاف بين الناس أنه قد يراد به ما ليس بخارج عن مسمى الذات ، وأن هؤلاء المنازعين لا يقولون إن مع الباري موجوداً هو داخل في مسمى نفسه ، أو موجوداً مستغنياً عنه ؛ فضلاً عن أن يكون الرب مفتقراً إليه ؛ بل كلما سواه فإنه محتاج إليه ، وقد قرر لهم ذلك بالعالم ، فقال :

« التاسع والعشرون » ان كونه مبيناً عن العالم لا يقتضي وجوداً آخر غير ذاته يفتقر اليه

والذى يدل على صحة ما ذكرنا أن العالم لا نزاع في أنه مختص بالحيز والجهة ، وكونه مختصاً بالحيز والجهة لا معنى له إلا كونه البعض منفرداً عن البعض ممتازاً عنه ، وإذا عقلنا هذا المعنى ههنا فلم لا يجوز مثله في كون الباري مختصاً بالحيز والجهة . وهذا كلام شديد ، وهو قياس من باب الأولى .

الرازي ينزه العالم المتعيز أن يكون مفتقراً إلى شئ موجود فالخالق اولى

ومثل هذا القياس يستعمل في حق الله تعالى ، وكذلك ورد به الكتاب والسنة واستعمله سلف الأمة وأئمتها كقوله تعالى : ( ضرب لكم مثلاً من أنفسكم هل لكم مما ملكت أيمانكم من شركاء فيما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم أنفسكم ) الآية ، وقوله : ( أم له البنات ولكم البنون ) وقوله : ( أصطفى البنات على البنين ) وقوله : ( وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم . يتوارى من القوم من سوء ما بشر به أيمسكه على هون أم يدسه في التراب ألا ساء ما يحكمون . للذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء ، والله المثل الأعلى ،

وهو العزيز الحكيم ) وقوله : ( ويجعلون لله ما يكرهون وتصف السنتهم الكذب أن لهم الحسنی ، لاجرم أن لهم النار وأنهم مفرطون ) .

فان الله أخبر أنهم إذا لم يرضوا لأنفسهم أن يكون مملوك أحدهم شريكه ، ولم يرضوا لأنفسهم أن يكون لهم البنات ، فربهم أحق وأولى بأن ينزهوه عما لا يرضوه لأنفسهم ، للعلم بأنه أحق منهم بالتنزيه عما هو عيب ونقص عندهم ، وهذا كما يقوله المســــــــــــــــلم للنصراني : كيف تنزه البتريك عن أن يكون له ولد وأنت تقول إن الله ولداً ؟ ! وكذلك هنا هو ينزه العالم المتحيز أن يكون مفتقراً الى شيء موجود ، ولا ينزه الرب المعبود ، إذا كان فوق العرش ان يكون مفتقراً الى شيء موجود ، والخالق أحق بالغنى من المخلوق ، فتنزيهه عن الشريك والولد والحاجة كل ذلك واجب له ، فاذا نزه بعض الموجودات عن شيء من ذلك كان تنزيهه الباري عنه أولى وأحرى .

ولم يجب  
خصومه عن هذا  
المثل الذي  
ضربوه له  
بجواب صحيح

ولم يجب عن هذا القياس والمثل الذي ضربوه له بالعالم بجواب صحيح ؛ بل قال : قوله : الاجسام حاصلة في الأحيار ، فنقول : غاية ما في هذا الباب أن يقال : الاجسام تحتاج الى شيء آخر وهذا غير ممتنع . وأما كون الله تعالى محتاج في وجوده الى شيء آخر فممتنع ، فظهر الفرق .

فيقال له : أنت وجميع الخلق تسامون أن كون العالم في حيز وجهة لا يستلزم الافتقار الى حيز موجود مستغن عن العالم ، فهذا لم يقله عاقل ؛ فانه يستلزم التسلسل . وإذا كان قد علم بالعقل والاتفاق ان العالم يستغنى في تحيزه عن حيز موجود خارج عنه فخالق العالم أولى أن يكون مستغنياً عن ذلك . ومن قال إنه في تحيزه يكون مفتقراً إلى شيء موجود خارج عنه فلم يكفه أنه عدله بالمخلوقات ؛ بل فضل المخلوق بالاستغناء عليه ، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

وأما قوله أيضاً في الجواب : قد بينا بالبراهين القاطعة أن الأحيار أشياء موجودة ، فلا يبقى في صحتها شك . فيقال له : قد تبين أن هذه من أضعف الشبه ، مع أنك مبطل لها كما تقدم . ثم ما ذكرته في نهايتك في ذلك منقوض عليك في العالم ، فما كان جوابك فيه كان جواب منازعك هنا لأنك ضربت الله أمثالا أوجبت فيها أنه محتاج مع وصفك لمن هو دونه بالغنى عما جعلته محتاجاً إليه .

ويكفيك ضلالاً أنك لو اشركت بالله وجعلته مثل المخلوقات لنجوت من هذا الضلال الذي أوجبت فيه حاجة رب العالمين إلى غيره إذا كان فوق العالم ؛ بل هذه الحال الذي سلكتها أسوأ من حال المشركين في هذا المقام حيث أغنيت المخلوق عما أوجبت إليه الخالق ( الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش ) .

حال الرازي في  
هذا المقام أسوأ  
من حال المشركين

ومثله في هذه المناظرة كما وقع بين اثنين واحد من المثبتة الذين يثبتهم الله بالقول الثابت ، وآخر من النفاة . قال النافي للمثبت : إذا قلتم ان الله فوق العالم وفوق العرش لزم ان يكون محتاجاً الى العرش ، أو يسكون محمولاً له محتاجاً إليه ، كما إذا كان أحدنا على السطح . فقال له المثبت : السماء فوق الأرض وليست محتاجة إليها ، وكذلك العرش فوق السموات وليس محتاجاً إليها ، فإذا كان كثير من الأمور العالية فوق غيرها ليس محتاجاً إليها ، فكيف يجب أن يكون خالق الخلق الغني الصمد محتاجاً الى ما هو عال عليه وهو فوقه ، مع أنه هو خالقه وربّه ومليكه ، وذلك المخلوق بعض مخلوقاته ، مفتقر في كل أموره إليه . فإذا كان المخلوق إذا علا على كل شيء غني عنه لم يجب أن يكون محتاجاً إليه فكيف يجب على الرب إذا علا على كل شيء من مخلوقاته وذلك الشيء مفتقر إليه أن يكون الله محتاجاً إليه ؟ !

مناظرة بين مثبت  
للعلو وناف له

الوجه الثلاثون : أنه قال في الاعتراض : لا معنى لكونه مختصاً بالحيز والجهة الا كونه مبايناً عن العالم منفرداً عنه ممتازاً عنه ، وكونه كذلك لا يقتضى وجود أمر آخر سوى ذات الله تعالى . فقال في الجواب : أما قوله : المراد من كونه مختصاً بالحيز والجهة كونه تعالى منفرداً عن العالم أو ممتازاً عنه أو بائناً عنه . قلنا : هذه الألفاظ كلها مجملة ؛ فان الانفراد والامتياز والمباينة قد تذكر ويراد بها المخالفة في الحقيقة والماهية وذلك مما لا نزاع فيه ؛ ولكنه لا يقتضى الجهة ، والدليل على ذلك هو أن حقيقة ذات الله تعالى مخالفة لحقيقة الحيز والجهة ، وهذه المخالفة والمباينة ليست بالجهة ؛ فان امتياز ذات الله عن الجهة لا يكون بجهة أخرى وإلا لزم التسلسل .

«الثلاثون» انه  
لم يذكر حجة  
على ان المخالفة  
بالحقيقة لا تقتضي  
الجهة

فيقال له : هذا الذي ذكرته ليس دليلاً على أن المخالفة في الحقيقة والماهية لا تقتضى الجهة ؛ فان قولك : ان حقيقة ذات الله تعالى مخالفة لحقيقة الحيز والجهة وليس ذلك بالجهة . إنما يكون حجة لو ثبت ان الحيز والجهة أمر وجودي ؛ فان الكلام هنا إنما هو في الامتياز والمباينة التي من الأمور الموجودة ؛ لا بين الموجود والمعدوم ؛ فان المعدوم ليس شيء في الخارج حتى يحتاج الى التمييز بينه وبين غيره ، وليس له حقيقة وماهية حتى يميز بينه وبين غيره ، ولو فرض أنه محتاج إلى التمييز بينه وبين غيره فالكلام هنا هو المباينة التي بين موجودين ، وهي المباينة بين الله وبين العالم .

واذا كان كذلك كان احتجاجه بالمباينة التي بين الله وبين الجهة على المباينة بين الموجودين يكون بالحقيقة لا بالجهة إنما يقع إذا كانت الجهة أمراً وجودياً ، وهذا هو محل النزاع الذي نازعه فيه المنازع ، على أن الجهة المضافة

الى الله تعالى ليست أمراً موجوداً ؛ فانه لا معنى لكون الباري في الجهة الا كونه مبايناً للعالم ممتازاً عنه منفرداً ، وهو لا يقتضي وجود أمر سوى ذات الله . فاذا احتج على أن المباينة التي بين الله تعالى وبين العالم إنما هي بالحقيقة ، ومباينة الشيء بالحقيقة لا يقتضى الجهة كمباينة الرب للجهة : كان قد سلم أن الجهة أمر وجودي في هذا الجواب ، وهذه مصادرة على المطلوب حيث جعل الشيء مقدمة في اثبات نفسه ، والمنازع يقول لا اسلم أن الجهة أمر موجود حتى يقال ان الله تعالى مباين لشيء موجود بغير جهة ؛ فان النزاع موقوف إلا في وجودها ، وهذا أول المسألة فكيف يحتاج في وجوده بدليل محتج فيه بوجوده ، وهذا ظاهر لا يخفى على من تدبره . وظهر أنه لم يذكر حجة على ان المخالفة بالحقيقة لا تقتضي الجهة .

الوجه الحادى والثلاثون ان يقال : المعلوم من المباينة والامتياز بالحقيقة والماهية لا يخلو عن الجهة ، وذلك انه إما أن يكون بين جوهرين وجسمين ومايقوم بهما وكل منهما مباين للآخر بالجهة . وإما أن يكون عرضين بجوهر واحد وعين واحدة كطعمه ولونه وريحه وعلمه وقدرته ، أو بين العينين وبين صفاتها وأعراضها كالتميز بين الجسم وبين طعمه ولونه وريحه ، وهذان الموضعان لا يخلو الأمرين عن الجهة أيضاً ؛ فان الجوهر هو في الحيز بنفسه ؛ بخلاف العرض الذى فيه فانه قائم في الحيز تبعاً لغيره . وأما الصفتان والعرضان فهما أيضاً قائمان بتمحيز وان كان أحدهما لا يتميز عن الآخر بمحلّه فليس في الأشياء الموجودة التي يعلم تباينها وتمايزها ما يخلو عن الجهة والحيز .

فان قيل فاحد العرضين مباين الآخر بحقيقته مع اتفاق محلها ؟ .

فيقال : الوجه الثانى والثلاثون (١) وهو أن كل شيئين قائمين بأنفسهما لا يباين أحدهما الآخر الا بالجهة ، وذلك أن الموجودات كلها الواجب والممكن

« الحادى  
والثلاثون » ان  
المباينة والامتياز  
بالحقيقة والماهية  
لا تخلو عن  
الجهة

« الثانى  
والثلاثون » ان  
العرضين أيضاً  
تختلف جهتهما  
تبعاً لمحلّهما .  
ايضاح ذلك

(١) بالاصل الحادى والثلاثون وهو سهو في عد الأوجه فسلست الأوجه الى السابع والثلاثين

إما قائم بنفسه ، وإما قائم بغيره . فالقائمون بأنفسهما لا يتميز بعضهما عن بعض إلا بالجهة وأما القائم بغيره فانه تبع في الوجود للقائم بنفسه .

يوضح ذلك ان القائم بغيره هو محتاج الى محل ومكان .

وأيضاً فقد يقال : الأعراض نوعان ( أحدها ) ما لا تشترط له الحياة ، وهي ( قسامات ) :

« أحدها » الأكوان ، وهي : الحركة ، والسكون ، والاجتماع ، والافتراق . فهذه لا تتميز وتباین إلا بالجهة والحيز وإن كان تبعاً للمحل ، فلا يفرق بين الحركة والسكون ولا بين الاجتماع والافتراق إلا بالحيز والجهة ؛ فان الحركة انتقال في حيز بعد حيز ، والسكون دوام في حيز واحد ، والاجتماع يكون بتلاقي الحيزين ، والافتراق يكون بتباينهما .

و ( الثاني ) الطعوم والألوان والروائح ، وهذه هي الصفات . فهذه الأمور لا تدرك بشيء واحد ؛ بل تتميز بحواس مختلفة ، فالذي يتميز به هذا غير الذي يتميز به هذا ، فحقائقها لا تظهر إلا بادرأ كها ، وادرأ كها من أجناس في أحياز متبانية ، فامتياز الأحياز التي لادرأ كاتها تقوم مقام امتياز أحيازها .

« والقسم الثاني » ما تشترط له الحياة كالعلم والقدرة والسمع والبصر . فهذه أيضاً متبانية قد يحصل بين محالها التباين ، فقد يحصل بين آثارها من تباين المحال ما يقوم مقام تباين محالها . وقد يقال : هذه الأعراض كلها مفروضة الاضافة الى الغير ، وذلك الغير الذي هي مضافة اليه متباين بجهته ، فهي متبانية بالاضافة الى ماتتباين جهته ، وظهر أنه ليس في الموجودات ما يباين غيره بمجرد حقيقته المجردة عن الجهة من كل وجه ؛ بل لا بد من شيء يظهر تحصل به .

الوجه الثالث والثلاثون أن يقال : لا نسلم انه اذا قيل هذا مبين لهذا وممتاز  
 عنه أو منفرد عنه فانه لا يراد به الا أن حقيقته ليست مثل حقيقته ؛ بل المراد  
 بذلك أن هذا في ناحية عن هذا ، وأنه منفصل عنه بحيث يكون حيزه غير حيزه .  
 هذا هو المعروف من هذا . وأما الاختلاف في الحقيقة فمعناه عدم المماثلة ، فان  
 الحقائق : إما مختلفة ، وإما متماثلة . ومن المعلوم أنه إذا قيل ان الله مبين للعالم  
 أو ممتاز عنه ومنفرد عنه لم يرد به أن الله ليس مثل العالم ، وهذا كما قيل لابن المبارك  
 : بما ذا نعرف ربنا ؟ قال : بأنه فوق سمواته ، على عرشه بائن من خلقه . فهذه  
 المباينة لا يراد بها عدم المماثلة ؛ بل يراد بها انه منفصل عنه ، وتصور ذلك  
 بديهي ظاهر .

« الثالث  
 والثلاثون »  
 ان المخالفة التي  
 مضمونها عدم  
 المماثلة متضمنة  
 للانفصال

وما يعلم في المواضع التي يستعمل فيها لفظ مباينة الشيء لغيره وامتيازه عنه  
 وانفراده عنه الا ويكون ذلك مع انفصال احدهما عن الآخر ، حتى اذا ضمن  
 ذلك المفاضلة وعدم المماثلة مثل ان يقال : هذا متميز عن هذا بكذا وكذا ،  
 وهذا منفرد عن اقرانه بكذا وكذا : ففي هذه المواضع كلها يوجد معنى الانفصال  
 والتميز بالحيز والجهة ، ودليل ذلك أنه لا يعرف أن يقال : اللون منفرد عن الطعم  
 ومباين له مع أن احدهما ليس مثل الآخر . فعلم أن المخالفة التي مضمونها عدم  
 المماثلة فهي متضمنة الانفصال .

الوجه الرابع والثلاثون أن يقال : المختلفان في الحقيقة هما اللذان لا يتماثلان ،  
 فالمماثلة ضد المخالفة ، والاختلاف ضد التماثل ، وعدم التماثل لا بد أن يستلزم صفات  
 حقيقية ثبوتية اختلافاً بها ، وإلا فالعدم المحض لا يوجب امتياز أحدهما عن الآخر .  
 فاذا التباين بمعنى الاختلاف في الحقيقة يقتضي أموراً ثبوتية خالف بها أحدهما  
 الآخر مخالفة تنفي تماثله ، واذا كان المراد بالمباينة ذلك لم يحز العلم بها إلا بعد العلم

« الرابع  
 والثلاثون » ان  
 مباينته للخلق  
 بالجهة والعيز  
 قد تحصل قبل  
 العلم بمباينته  
 في الكيفية



بأن الشئيين ليسا متماثلين ، وذلك لا يكون إلا بعد العلم بأمور ثبوتية تنفي مماثلتها كما يعلم الطعم واللون والريح فيعلم أنها ليست متماثلة . والعلم بأن الخالق مباين للمخلوق وأنه ممتاز عنه وأنه منفرد عنه يحصل قبل العلم (١) بأن الله لا مثيل له وأن حقيقة مخالفة لحقيقة العالم ، كما أنه قد يحصل العلم بأنه ليس مماثلاً للمخلوق بل يخالف له قبل العلم بأنه مباين للعالم ممتاز عنه منفرد عنه ؛ فان « باب الكيف » غير « باب الكم » و « باب الصفة » غير « باب القدر » .

وإذا كانت المباينة بالقدر والجهة تعلم دون هذه علم أنها ايضاً ثابتة ، وأن كانت تلك أيضاً ثابتة ، وأنه مباين للمخلوق بالوجبين جميعاً ؛ بل المباينة بالجهة والقدر أكمل ؛ فانها تكون لما يقوم بنفسه كما تكون له المباينة بالصفة والكيفية . وأما المباينة بمجرد الصفة والكيفية فلا تكون الا لما يقوم بغيره (٢) لأن عدم قيامه بنفسه يمنع أن يكون له قدر وحيز وجهة على سبيل الاستقلال .

ومن هاهنا تبين (١) الوجه الخامس والثلاثون : وهو أن من المعلوم ان مباينة الله خلقه اعظم من مباينة بعض الخلق بعضاً ، سواء في ذلك مباينة الأجسام بعضها لبعض والأعراض بعضها لبعض ومباينة الأجسام للأعراض ؛ ثم الأجسام والأعراض تتباين مع تماثلها بأحيازها وجهاتها المستلزمة لتباين أعيانها ، وتتباين مع اختلافها كالجسمين المختلفين ، والعرضين المختلفين في محلين ، وأدنى ماتتباين به الاختلاف في الحقيقة والصفة دون الحيز كالعرضين المختلفين في محل واحد

« الخامس  
والثلاثون » ان  
مباينته لخلق  
اعظم من مباينة  
بعض الخلق  
بعضاً

(١) من هنا الى أول الوجه « السابع والثلاثون » موجود في المجلد الأول في الوجه الرابع والستون » ص ٨٨ - ٩٠ وهو هنا أليق . فلزم التنبيه على التكرار في الأصل .

(٢) ويأتي أن المباينة بالصفة تسمى المباينة بالحقيقة والكيفية . والمباينة بالقدر تسمى المباينة بالجهة والكمية .

فلو لم يباين الباري خلقه الا بمجرد الاختلاف في الحقيقة والصفة دون الجهة والحيز والقدرة (١) لكانت مباينته لخالقه من جنس مباينة العرض لعرض آخر حال في محله ، أو مباينة الجسم للعرض الحال في محله ؛ وهذا يقتضي ان مباينته للعالم من جنس مباينة الشئيين اللذين هما في حيز واحد ومحل واحد ، فلاتكون هذه المباينة تنفي أن يكون هو والعالم في محل واحد ؛ بل اذا كان العالم قائماً بنفسه و كانت مباينته له من هذا الجنس كانت مباينته للعالم مباينة العرض للجسم الذي قام به ، ويكون العالم كالجسم وهو معه كالعرض ، وذلك يستلزم أن تكون مباينته للعالم مباينة المفترق الى العالم والى محل يحله ، لاسيما والقائم بنفسه مستغن عن الحال فيه ، وهذا من أبطال الباطل ، وأعظم الكفر ؛ فان الله غني عن العالمين كما تقدم .

ومن هاهنا جعله كثير من الجهمية حالاً في كل مكان ، وربما جعلوه نفس الوجود القائم بالذوات ، أو جعلوه الوجود المطلق ، أو نفس الموجودات . فهذا كله مع أنه من أبطال الباطل ، وهو تعطيل للصانع : ففيه من اثبات فقره وحاجته الى العالم ما يجب تنزيه الله عنه .

ومن قال منهم  
بجعلوه في كل  
مكان فقد أثبت  
فقره ايضاً

وهؤلاء قد زعموا أنهم نزوه عن الحيز والجهة فلا يكون مفترقاً الى غيره فاحوجوه بهذا التنزيه الى كل شيء ، وصرحوا بهذه الحاجة كما ذكرناه في غير هذا الموضع ، فسبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً ( وقالوا اتخذ الرحمن ولداً ، لقد جئتم شيئا إدا . تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هدا . أن دعوا للرحمن ولدا . وما ينبغي للرحمن أن يتخذ ولدا . إن كل من في السموات والأرض الا آتي الرحمن عبدا . لقد أحصاهم وعدهم عدا . وكلهم آتية يوم القيامة فردا ) .

(١) بالأصل : بالقدرة . وتقدم ما يدل على القدر .

ومع هذا فهؤلاء أقرب الى الاثبات والى العلم من اثبات مباينة لاتعقل بحال وهو مباينة من قال لادخل العالم ولا خارجه ؛ فان هذه ليست كشيء من المباينات المعروفة التى ادناها مباينة العرض للجسم أو للعرض بحقيقته وأن ذلك يقتضى أن يكون أحدهما فى الآخر ؛ او يكونان كلاهما فى محل واحد .

واذا كان هؤلاء النفاة لم يثبتوا له مباينة تعقل وتعرف بين موجودين علم انه فى موجب قولهم معدوماً ، كما اتفق سلف الأمة وأئمتها على أن ذلك حقيقة قول هؤلاء الجهمية الذين يقولون إنه ليس فوق العرش : إنهم جعلوه معدوماً ، ووصفوه بصفة المعدوم .

يدل على ذلك أن هذا الرازى جعل مباينته لخلقه من جنس مباينته للحيز ، ولا يجب أن يكون موجودا كما تقدم . فعلم أنهم اثبتوا مباينته للعالم من جنس مباينة الموجود للمعدوم ، أو من جنس مباينة المعدوم للمعدوم ، والعالم موجود لا ريب فيه ، فيكونون قد جعلوه بمنزلة المعدوم ، وهذا حقيقة قولهم ، وإن كانوا قد لا يعلمون ذلك ؛ فان هذا حال الضالين .

الوجه السادس والثلاثون ان يقال : هب أنهم اثبتوا له مباينة تعقل لبعض الموجودات فالواجب أن يكون مباينته للخلق أعظم من مباينة كل لكل ، فيجب أن يثبت له من المباينة اعظم من مباينة العرض للعرض ومباينة الجوهر للجوهر ؛ وذلك يقتضى ان يثبت له المباينة بالصفة التى تسمى المباينة بالحقيقة والكيفية ، والمباينة بالقدر التى تسمى المباينة بالجهة أو الكمية ، وان كانت مباينته لهذين أعظم مما يعلم من مباينة المخلوق للمخلوق ؛ اذ ليس كمثله شيء فى شيء مما يوصف به . وأما إثبات بعض المباينات دون بعضها فهذا يقتضى مماثلته للمخلوق ، وان يسكون شبهه ببعض المخلوقات أعظم من شبه بعضها ببعض ، وذلك ممنوع .

« السادس  
والثلاثون » ان  
الواجب ان تكون  
مباينته للخلق  
اعظم من مباينة  
كل لكل

يوضح ذلك :

« السابع  
والثلاثون » أن  
المباينة مستلزومة  
للانفصال

الوجه السابع والثلاثون : وهو أن المباينة تقتضي المخالفة في الحقيقة وهي ضد الماثلة ، وحيث كانت المباينة فانها تستلزم ذلك ؛ فإن المباينة بالجهة والحيز تقتضي أن تكون عين أحدهما مغايرة لعين الآخر ، وهذا فيه رفع الاتحاد وإثبات مخالفته . وكذلك اختلاف الصفة والقدر ترفع الماثلة وتثبت المباينة والمخالفة . وهو إن كان قد قال إن المباينة يعنى بها المباينة بالجهة والمخالفة في الحقيقة ، وقد ذكرنا أنها في المعنى الأول أظهر ؛ فانها تستلزم الاختلاف في الحقيقة حيث كانت ، فإن الشئيين المتماثلين لا يتصور أن يمتثلوا حتى يرتفع التباين في العين ؛ بل لابد أن تكون عين أحدهما ليست عين الآخر ، وإن يكون له ما يخصه من احوال ، كالعرضين المتماثلين ؛ بل السوادين إذا حل أحدهما في محل بعد الآخر فإن زمان هذا غير زمان الآخر ، ولهذا يقال : المباينة تكون بالزمان ، وتكون بالمكان ، وتكون بالحقيقة .

والمقصود هنا : أن المباينة مستلزومة لرفع الماثلة ، فإذا كان الله سبحانه ليس كمثله شيء في أمر من الأمور وجب أن تكون له المباينة التامة بكل وجه فيكون مباينا للخلق بصفته وقدره ، بحقيقته وجهته ، وبقدمه الذي يفارق به الكائنات في زمانها . فتكون الأشياء مباينة له : بمكانها ، وزمانها ، وحقيقتها وهو سبحانه مباين لها بأزله ، وأبدته ، وظهوره ، وبطونه . فهو الأول والآخر والظاهر والباطن ، وهو مباين لها بصفاته سبحانه وتعالى .

يؤيد هذا أن المثبته للصور أعظم تنزيها لله عن مماثلة الخلق من نفاتها ؛ لأن الأمور السلبية لا ترفع الماثلة ؛ بل الاعدام متماثلة ، وإنما يرتفع التماثل بالأمور الوجودية ، فكل من كان أعظم إثباتا لما توجبه اسماء الله وصفاته كان رفعه

المائلة عن الله اعظم ، وظهر أن هؤلاء الجهمية الذين يزعمون أنهم يقصدون تنزيهه عن المشابهة هم الذين جعلوا له أمثالا وأندادا فيما أثبتوه وفيما نفوه ، كما تقدم بيان ذلك . والله أعلم .

## (١) فصل

قال الرازي : « البرهان الثالث » في أنه يمتنع أن يكون الله مختصاً بالجهة والحيز ، هو أنه لو كان مختصاً بالجهة والحيز ، لكان لا يخلو إما أن يقال : إنه غير متناه من جميع الجوانب ، أو يقال : إنه غير متناه من بعض الجوانب ، أو يقال : إنه متناه من كل الجوانب ، والأقسام الثلاثة باطلة ، فالقول بكونه مختصاً بحيز وجهة باطل .

أما قولنا : إنه يمتنع أن يكون غير متناه من جميع الجوانب ، فيدل عليه وجوه :

الأول أن وجود بعد لانهاية له محال ، والدليل عليه أن فرض بعد غير متناه يفضي الى المحال ، فوجب أن يكون محالا ؛ وإنما قلنا إنه يفضي الى المحال ، لأننا إذا فرضنا بعداً غير متناه ، وفرضنا بعداً آخر متناهياً موازياً له ، ثم زال خط المتناهي من الموازاة الى المسامطة ، فنقول : هذا يقتضي أن يحصل من الخط الأول الذي هو غير متناه نقطة هي أول نقطة المسامطة ، وذلك الخط المتناهي ما كان مسامطاً للخط الغير متناهي ، ثم صار مسامطاً له ، فكانت هذه المسامطة حادثة في أول أو ان حدوثها لا بد وأن يكون مع نقطة معينة ، فتكون تلك النقطة هي أول نقطة المسامطة ، لكن كون الخط غير متناه يمنع من ذلك ؛ لأن المسامطة مع النقطة

الفوقانية تحصل قبل المسامطة مع النقطة التحتانية ، فإذا كان الخط غير متناه فلا نقطة فيه إلا وفوقها نقطة أخرى ، وذلك يمنع من حصول المسامطة في المرة الأولى مع نقطة معينة ، فثبت ان هذا يقتضى أن يحصل في الخط الغير متناهي نقطة هي أول نقطة المسامطة ، وان لا يحصل ———— ؛ وهذا المحال إنما زعم من فرضنا أن ذلك الخط غير متناه ، فوجب أن يكون في ذلك محالا ، فثبت أن القول بوجود بعد متناه محال .

الوجه الثاني : وهو أنه إذا كان القول بوجود بعد غير متناه ليس محالا ، فعند هذا لا يمكن إقامة الدليل على كون العالم متناهياً بكلية ، وذلك باطل بالاجماع

الوجه الثالث : انه لو كان غير متناه من جميع الجوانب لوجب ان لا يخلو شيء من الجهات والأحياز عن ذاته ، فحينئذ يلزم أن يكون العالم مخالطاً لأجزاء ذاته ، وان تكون القاذورات والنجاسات كذلك ، وهذا لا يقوله عاقل .

وأما ( القسم الثاني ) : وهو أن نقول غير متناه من بعض الجوانب ، ومتناه من سائر الجوانب ، فهو أيضاً باطل لوجهين :

الأول — أن البرهان الذى ذكرناه على امتناع بعد غير متناه قائم سواء قيل إنه غير متناه من كل الجوانب أو من بعض الجوانب .

الثاني — أن الجانب الذى فرض أنه غير متناه والجانب الذى فرض أنه متناه ، إما أن يكونا متساويين في الحقيقة والماهية ، وأما أن لا يكونا كذلك . أما « القسم الأول » فانه يقتضى أن يصح على كل واحد من هذين الجانبين ما يصح على الجانب الآخر ، وذلك يقتضى جواز الفصل والوصل والزيادة والنقصان على ذات الله تعالى وهو محال . وأما « القسم الثاني » وهو القول بأن

أحد الجانبين مخالف للجانب الثانى فى الحقيقة والماهية ، فنقول أن هذا محال من وجوه : ( الأول ) : أن هذا يقتضى كون ذاته مركبة ، وهو باطل كما بينا . ( الثانى ) : أنا بينا أنه لا معنى للمتحيز الا الشيء الممتد فى الجهات المختص بالأحياز ، وبيننا أن المقدار يمتنع أن يكون صفة ؛ بل يجب أن يكون ذاتاً ، وبيننا أنه متى كان الأمر كذلك كان جميع المتحيزات متساوية ، وإذا كان كذلك امتنع القول بأن أحد جانبي ذلك شيء مخالف للجانب الآخر فى الحقيقة والماهية .

أما « القسم الثالث » : وهو أن يقال : إنه متناه من كل الجوانب ، فهذا أيضاً باطل من وجهين . « الأول » أن كل ما كان متناهياً من جميع الجوانب كانت حقيقته قابلة لازيادة والنقصان ، وكل ما كان كذلك كان محدثاً على ما بيناه . « الثانى » - أنه لما كان متناهياً من جميع الجوانب ، فحينئذ تفرض فوقه احياز خالية وجهات فارغة ، فلا يكون هو تعالى فوق جميع الأشياء ؛ بل تكون تلك الأحياز أشد فوقية من الله .

وأيضاً فهو تعالى قادر على خلق الجسم فى الحيز الفارغ ، فلو فرض حيز خال لكان قادراً على أن يخلق فيه جسماً ، وعلى هذا التقدير يكون ذلك الجسم فوق الله تعالى ، وذلك عند الخصم محال . فثبت أنه لو كان فى جهة لم يخل الأمر عن أحد هذه الأقسام الثلاثة ، وثبت أن كل واحد منها باطل محال ، فكان القول بأن الله تعالى فى الحيز والجهة محال .

فان قيل : الستم تقولون أنه غير متناه فى ذاته فيلزمكم جميع ما الزمتونا (١) قلنا : الشيء الذي يقال إنه غير متناه على وجهين . ( أحدهما ) : أنه شيء غير مختص بجهة وحيز ، ومتى كان كذلك امتنع أن يكون له طرف ونهاية وحد.

(١) وفى نسخة الكواكب وتأسيس التقديس : ما الزمتوه علينا .

و ( الثاني ) - أنه مختص بجهة وحيز إلا أنه مع ذلك ليس لذاته مقطع وحد ، فنحن اذا قلنا لا نهاية لذات الله تعالى عنيانا به التفسير الأول ؛ فان كان مرادكم ذلك فقد ارتفع النزاع بيننا ، وان كان مرادكم هو ( الوجه الثاني ) فحينئذ يتوجه عليكم ما ذكرنا من الدليل ، ولا ينقلب ذلك علينا ؛ لأننا لا نقول انه غير متناه بهذا التفسير حتى يلزمنا ذلك الالتزام ، فظهر الفرق ، وبالله التوفيق . ( X )

يقال : هذه الحجة هي من جنس قولهم : لو كان فوق العرش لكان ، إما أن يكون أصغر منه ، أو بقدره ، أو أكبر منه ببعد متناه ، أو غير متناه ( ١ ) وهذه الحجج من حجج الجهمية قديماً ، كما ذكر ذلك الأئمة ، وذكروا أن جهماً واتباعه هم أول من احدث في الاسلام هذه الصفات السلبية وإبطال نقيضها ، مثل قولهم ليس فوق العالم ولا هو داخل العالم ولا خارجه ، وليس في مكان دون مكان ، وليس بمتحيز ، ولا جوهر ، ولا جسم ، ولا له نهاية ، ولا حد ، ونحو هذه العبارات ؛ فان هذه العبارات جميعها وما يشبهها لا تؤثر عن أحد من الصحابة والتابعين ، ولا من أئمة الدين المعروفين ، ولا يروى بها حديث عن النبي ﷺ ، ولا توجد في شيء من كتب الله المنزلة من عنده ؛ بل هذه هي من أقوال الجهمية ، ومن الكلام الذي اتفق السلف على ذمه لما احدثه من أحدثه ، فحيث ورد في كلام السلف ذم الجهمية كان أهل هذه العبارات داخلين في ذلك ، وحيث ورد عنهم ذم الكلام والمتكلمين كان أهل هذه العبارات داخلين في ذلك ؛ فان ذلك لما احدثه المبعدون كثر ذم أئمة الدين لهم ، وكلامهم في ذلك كثير قد صنف فيه مصنفات ، حتى إن أعيان هذه العبارات وأمثالها ذكرها السلف والأئمة فيما انكروه على الجهمية وأهل الكلام المحدث .

هذه الحجة من  
جنس حجج  
الجهمية قديماً  
على نفي علو الله  
واستوائه

( X ) ص ٥٠ - ٥٤ من تأسيس التقديس .

( ١ ) جملة : « ببعد متناه أو غير متناه » ليست فيما نقله المؤلف في الحموية ، ولا فيما نقله من كتاب الدارمي .



وقد قدمنا ما وصفه الامام أحمد من مذهب جهم ، حيث قال : وتأول القرآن على غير تأويله ، وكذب باحاديث النبي ﷺ ؛ وزعم ان من وصف الله بشيء مما وصف به نفسه في كتابه ، او حدث عنه النبي كان كافراً و كان من المشبهة ، فأضل بشراً كثيراً ، وتبعه على قوله رجال من أصحاب ابي حنيفة ، وأصحاب عمرو ابن عبيد بالبصرة ، ووضع دين الجهمية ، فاذا سألهم الناس عن قول الله عز وجل : ( ليس كمثله شيء ) ماتفسيره ؟ يقولون : ليس كمثله شيء من الأشياء ، هوتحت الأرضين السابعة ، كما هو على العرش ، لا يخلو منه مكان ، ولا هو في مكان دون مكان ، ولا يتكلم ، ولا يكلم ، ولا ينظر اليه أحد في الدنيا ، ولا ينظر اليه أحد في الآخرة ، ولا يوصف ، ولا يعرف بصفة ، ولا يعقل ، ولا له غاية ولا منتهى ، ولا يدرك بعقل ، وهو وجه كله ، وهو سمع كله ، وهو نور كله ، وهو قدرة كله لا يوصف بوصفين مختلفين ؛ وليس له أعلا ولا أسفل ، ولا نواحي ولا جوانب ، ولا يمين ولا شمال ، ولا هو خفيف ولا ثقيل ، ولا له لون ولا له جسم ، وليس بمعقول وكلما خطر بقلبك أنه شيء تعرفه فإله بخلافه .

وقال أيضا الامام ابو سعيد عثمان بن سعيد في كتابه المعروف ، الذي سماه « نقض عثمان بن سعيد ، على المريسي الجهمي العنيد ، فيما افترى على الله في التوحيد » قال :

### ( باب الحد والعرش )

وادعى المعارض انه ليس لله حد ، ولا غاية ، ولا نهاية . قال : وهذا هو الأصل الذي بنى عليه جهم جميع ضلالاته ، واشتق منها اغلوطاته ، وهي كلمة لم يباغنا أنه سبق جها اليها أحد من العالمين ، فقال له قائل ممن يحاوره : قد علمت مرادك أيها الأعجمي ، تعنى أن الله لا شيء ؛ لأن الخلق كلهم علموا أنه ليس شيء يقع عليه اسم الشيء الا وله حد وغاية وصفة ، وان لا شيء ليس له حد ولا غاية

قد ذكرها عنهم  
ائمة الاسلام  
كاحمد والدارمي  
وابن المبارك  
وابطلوها  
نصوصهم

ولاصفة ؛ فالشيء أبداً موصوف لا محالة ، ولا شيء يوصف بلا حد ولا غاية ،  
وقولك : لاحد له . تعنى أنه لاشيء .

قال ابو سعيد : والله تعالى له حد لا يعلمه غيره ، ولا يجوز لأحد أن يتوهم لحد  
غاية في نفسه ؛ ولكن تؤمن بالحد ونكل علم ذلك الى الله ، ولمكانه أيضاً حد  
وهو على عرشه فوق سمواته ؛ فهذان حدان اثبات .

قال : وسئل ابن المبارك : بم نعرف ربنا ؟ قال بأنه على عرشه بائن من خلقه .  
قيل : بحد ؟ قال : بحد . حدثناه الحسن بن الصباح البزار عن علي بن الحسن بن  
شقيق ، عن ابن المبارك . قال : فمن ادعى ان ليس لله حد فقد رد القرآن وادعى  
أنه لاشيء ؛ لأن الله تعالى وصف حد مكانه في مواضع كثيرة من كتابه  
فقال : ( الرحمن على العرش استوى ) ( أأمنتم من في السماء ) ( يخافون ربهم من  
فوقهم ) ( إني متوفيك ورافعك الي ) ( اليه يصعد الكلم الطيب ) . فهذا كله  
وما أشبهه شواهد ودلائل على الحد ، ومن لم يعترف به فقد كفر بتنزيل الله  
وجحد آيات الله .

وقال رسول الله ﷺ « ان الله فوق عرشه فوق سمواته » وقال للأمة  
السوداء : « أين الله ؟ قالت في السماء ، قال : أعتقها ، فانها مؤمنة » فقول رسول  
الله ﷺ « إنها مؤمنة » دليل على أنها لو لم تؤمن ان الله في السماء لم تكن مؤمنة  
وأنه لا يجوز في الرقة المؤمنة إلا من شهد لله أنه في السماء ، كما قال الله ورسوله .

ثم قال : وحدثنا أحمد بن منيع البغدادي ، حدثنا أبو معاوية ، عن شبيب  
ابن شيبه عن الحسن ، عن عمران بن حصين ، أن النبي ﷺ قال لأبيه :  
« يا حصين كم تعبد اليوم إلها ؟ قال : سبعة : ستة في الأرض ؛ وواحد في السماء ؛  
قال فأيهم تعدد لرغبتك ورهبتك ؟ قال : الذي في السماء » فلم ينكر النبي ﷺ

على الكافر اذا عرف ان إله العالمين في السماء ، كما قاله النبي ﷺ ، لحصين الخزاعي في كفره يومئذ كان أعلم بالله الجليل الأجل من المريسي وأصحابه معاً ينتحلون من الاسلام ، إذ ميز بين الاله الخالق الذي في السماء وبين الآلهة والأصنام المخلوقة التي في الأرض ، فقد اتفقت الكلمة من المسلمين والكافرين ان الله في السماء وحدوه بذلك ، الا المريسي الضال وأصحابه ، حتى الصبيان الذين لم يبلغوا الحلم قد عرفوه بذلك ؛ إذا حزب الصبي شيء رفع يديه الى ربه يدعوه في السماء دون ماسواها ، فكل أحد بالله وبمكانه أعلم من الجهمية .

وقدمنا أيضاً قوله في ضمن رده على الجهمي المنكر لاستواء الله على العرش ، قال : وأعجب من هذا كله قياسك الله بقياس العرش ، ومقداره ووزنه من صغير أو كبير ، وزعمت كالصبيان العميان أن كان الله أكبر من العرش أو أصغر منه أو مثله ، فان كان الله اصغر فقد صيرتم العرش أعظم منه ، وإن كان أكبر من العرش فقد ادعيتم فيه فضلاً عن العرش ، وإن كان مثله فانه إذا ضم الى العرش السموات والأرض كانت أكبر ، من خرافات تكلم بها ، وترهات يلعب بها ، وضلالات يضل بها ، لو كان من يعمل عليه لله لقطع ثمرة لسانه ، والخبيثة لقوم هذا فقيهمهم ، والمنظور اليه مع هذا التمييز كله ، وهذا النظر ، وكل هذه الجهالات والضلالات .

فيقال لهذا البقباق النفاخ : (١) إن الله اعظم من كل شيء وأكبر من كل خلق ، ولم يحتمله العرش عظاماً ولا قوة ، ولا حمة العرش احتملوه بقوتهم ، ولا استقلوا بعرشه بشدة أسرهم ؛ ولكنهم حملوه بقدرته ومشيتته وإرادته وتأييده ، لو لا ذلك ما أطاقوا حمله ، وقد بلغنا أنهم حين حملوا العرش وفوقه الجبار في عزته

(١) وتقدمت هذه الكلمة . وهي في رد الدارمي بالجيم .

وبهائه ضعفوا عن حمله واستكانوا وجثوا على ركبهم حتى لقنوا لاحول ولا قوة إلا بالله ، فاستقلوا به بقدرته الله وارادته ، ولو لا ذلك ما استقل به العرش ، ولا المحلة ، ولا السموات والأرض ومن فيهن ، ولو قد شاء لا استقل على ظهر بعوضة فاستقلت به بقدرته ، ولطف ربوبيته ، فكيف على عرش عظيم أكبر من السموات السبع والأرضين السبع ، ولو كان العرش في السموات والأرضين ما وسعته ولكنه فوق السماء السابعة .

واذا عرف أصل هذا الكلام فجميع السلف والأئمة الذين بلغهم ذلك انكروا ما فيه من هذه المعاني السلبية التي تنافي ما جاء به الكتاب والسنة :

ومع انكار السلف  
لما في عباراتهم  
من المعاني  
السلبية فقد  
يتكلم بعضهم  
بنقيض ما نفوه ،  
وقد يتوقف  
بعضهم عن  
اطلاق اللفظ :  
كالحد

ثم من كان من السلف أخبر بحال الجهمية مثل الذين كانوا يباشرونهم من السلف والأئمة الذين بالعراق وخراسان اذ ذاك فانهم كانوا اخبر بحقيقة أمرهم لجأورتهم لهم ؛ فانهم قد يتكلمون بنقيض ما نفوه . وقد يتوقف بعضهم عن اطلاق اللفظ مثل لفظ « الحد » فان المشاهير بالامامة في السنة أثبتوه ، كما ذكره عثمان بن سعيد عنهم وسمى ابن المبارك .

وذكر شيخ الاسلام ابو اسماعيل الأنصاري الهروي في كتاب « ذم الكلام » باسناده ما ذكره حرب بن اسماعيل الكرماني صاحب أحمد واسحاق في مسائله عنهما وعن غيرها ، قال : قلت لاسحاق بن ابراهيم : ما تقول في قوله : ( ما يكون من نجوى ثلاثة ) الآية . قال : حيث ما كنت هو أقرب اليك من حبل الوريد ، وهو بائن من خلقه . قلت : لاسحاق على العرش بحد ؟ قال : نعم بحد . وذكره عن ابن المبارك ، قال : هو على عرشه بائن من خلقه . وذكر أيضاً ما ذكره ابن أبي حاتم باسناده ، أن هشام بن عبيد الله الرازي القاضي صاحب محمد بن الحسن حبس رجلاً في القجهم فتاب فجيء به الى هشام ليمتحنه ،

فقال : الحمد لله على التوبة ، أتشهد ان الله على عرشه ، بائن من خلقه ؟ قال :  
أشهد ان الله على عرشه ، ولا أدري ما بائن من خلقه . فقال : رددوه الى الحبس  
فانه لم يتب . وقال شيخ الاسلام : شرح مسألة حد البينونة في كتاب الفاروق  
— يعني تصنيفه — باب أغنى عن تكريره هاهنا .

وقال شيخ الاسلام في أئمة الطبقة الثانية من كتاب « ذم الكلام وأهله » :  
وسألت يحيى بن عمار عن أبي حاتم بن حبان البستي ، قلت : رأيته ؟ قال :  
كيف لم أره ونحن أخرجناه من سجستان كان له علم كثير ولم يكن له كثير  
دين قدم علينا فانكر الحد فاخرجناه من سجستان . هذا مع أن هؤلاء الذين  
يذكر شيخ الاسلام أقوالهم من أئمة الحديث والفقه والتصوف وغيرهم ، وقد ذكر  
عنهم ذم الكلاية والكرامية والأشعرية ونحوهم على ما أحدثوه مما يخالف طريقة  
أهل السنة والحديث .

وذكر الخلال في « كتاب السنة » ما تقدم من رواية حرب عن اسحاق  
ابن ابراهيم ، وذكر أيضاً عن حرب . قال : أُملى علي اسحاق بن ابراهيم (١)  
ان الله عز وجل وصف نفسه في كتابه بصفات استغنى الخلق ان يصفوه بغير  
ما وصف به نفسه ، من ذلك قوله : ( يأتيهم الله في ظلل من الغمام ) . وقوله :  
( وترى الملائكة حافين من حول العرش ) في آيات كلها تصف العرش ، وقد  
ثبتت الروايات في العرش وأعلى شيء فيه ، وأثبتته (٢) قول الله : ( الرحمن على  
العرش استوى ) . قال : وانا ابو بكر المروذي ، ثنا محمد بن الصباح النيسابوري ،  
ثنا سليمان بن داود ابو داود الخفاف قال : قال اسحاق بن ابراهيم بن راهويه :

(١) من قوله : وذكر أيضاً الى هنا ليس في نسخة ليدن .

(٢) في نسخة ليدن هنا زيادة : وقد ثبتت الروايات . الخ وهو تكرار .

قال الله تبارك وتعالى : ( الرحمن على العرش استوى ) اجماع اهل العلم انه فوق العرش استوى ، ويعلم كل شيء في اسفل الأرض السابعة ، وفي قعور البحر ورؤوس الآكام ، وبطون الأودية ، وفي كل موضع كما يعلم علم (١) ما في السموات السبع وما فوق العرش ، احاط بكل شيء علماً ، وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات البر والبحر الا وقد عرف ذلك كله واحصاه ولا يعجزه معرفة شيء عن معرفة غيره .

قال أبو بكر الخلال في « كتاب السنة » : أنا أبو بكر المروزي قال : سمعت أبا عبد الله قيل له : روى علي بن الحسن بن شقيق عن ابن المبارك انه قيل له : كيف نعرف الله ؟ قال : على العرش بحد . قال : قد بلغني ذلك عنه ، واعجبه . ثم قال أبو عبد الله : ( هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام ) ثم قال : ( وجاء ربك والملك صفًا صفًا ) . قال الخلال : وأنا محمد بن علي الوراق حدثنا أبو بكر الاثرم حدثني محمد بن ابراهيم القيسى . قال : - قلت : لأحمد بن حنبل يحكى عن ابن المبارك ؛ قيل له : كيف نعرف ربنا ؟ قال : في السماء السابعة على عرشه بحد . فقال أحمد : هكذا هو عندنا : وقال : حدثنا الحسن بن صالح العطار ، ثنا هارون ابن يعقوب الهاشمي ؛ أن يعقوب بن العباس قال : كنا عند ابي عبد الله ؛ قال فسألناه عن قول ابن المبارك : على العرش استوى بحد . فقلنا له : ما معنى قول ابن المبارك : بحد . قال : لا أعرفه ولكن لهذا شواهد من القرآن في خمسة مواضع : ( اليه يصعد الكلم الطيب ) ( أأنتم من في السماء ) ( تخرج الملائكة والروح اليه ) وهو على العرش وعلمه مع كل . وقولهم : ما معنى قول ابن المبارك ؟ وقوله : لا أعرفه . قد يكون لا أعرف حقيقة مراده ؛ لكن للمعنى الظاهر من اللفظ

---

(١) « وفي قعور البحار .. الى علم » موجود في نسخة الكواكب وحدها .

شواهد وهو النصوص التي تدل على أن الله تنتهي اليه الأمور وأنه في السماء ، ونحو ذلك . وقد يكون : لا أدري . من أين قال ذلك ؛ لكن له شواهد .

وقال الخلال : أنا يوسف بن موسى أن أبا عبد الله أحمد بن حنبل قيل له : والله تبارك وتعالى فوق السماء السابعة على عرشه بائن من خلقه وقدرته وعلمه بكل مكان . قال : نعم على عرشه لا يخلو شيء من علمه . وقال : أخبرني عبد الملك الميموني أنه سأل أبا عبد الله : ما تقول فيمن قال ان الله ليس على العرش ؟ قال : كلامهم كله يدور على الكفر .

وما اثر عنهم  
من اثبات حده  
في نفسه فقد  
نفوا عن العباد  
ادراكه ،  
ولا تناقض

وهذا المحفوظ عن السلف والأئمة من اثبات حد لله في نفسه قد بينوا مع ذلك أن العباد لا يحدونه ولا يدركونه ؛ ولهذا لم يتناف كلامهم في ذلك كما يظنه بعض الناس ؛ فانهم نفوا أن يحد أحد الله كما ذكره حنبل عنه في كتاب السنة ، والحنة ، وقد رواه الخلال في « كتاب السنة » أخبرني عبد الله بن حنبل ، حدثني ابي حنبل بن اسحاق ، قال : قال عبي : نحن نؤمن بالله عز وجل على عرشه كيف شاء وكما شاء بلا حد ولا صفة يبلغها واصف أو يحده أحد ، فصفت الله عز وجل منه وله ، وهو كما وصف نفسه ، لا تدركه الأبصار بحد ولا غاية ، وهو يدرك الأبصار ، وهو عالم الغيب والشهادة ، علام الغيوب ، ولا يدركه وصف واصف ، وهو كما وصف نفسه ، وليس من الله شيء محدود ، ولا يبلغ علمه وقدرته أحد ، غلب الأشياء كلها بعلمه وقدرته وسلطانه ، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ، وكان الله قبل أن يكون شيء ، والله الأول ، وهو الآخر ، ولا يبلغ أحد حد صفاته ، فالتسليم لأمر الله والرضا بقضائه ؛ نسأل الله التوفيق والسداد ، إنه على كل شيء قدير .

وذلك ان لفظ « الحد » عند كل من تكلم به يراد به شيئاً : يراد به حقيقة الشيء في نفسه ، ويراد به الوجود العيني أو الوجود الذهني ، فاخير

ابو عبد الله أنه على العرش بلا حد يحده أحد أو صفة يبلغها واصف ، واتباع ذلك بقوله ( لا تدركه الأبصار ) بحد ولا غاية ، وهذا التفسير الصحيح للادراك : أي لا تحيط الأبصار بحده ولا غايته ؛ ثم قال : ( وهو يدرك الأبصار ) وهو عالم الغيب والشهادة ، علام الغيوب ؛ ليتبين أنه عالم بنفسه وبكل شيء .

وقال الخلال : وأخبرني علي بن عيسى أن حنبلا حدثهم ، قال : سألت أبا عبد الله عن الأحاديث التي تروى : « أن الله تبارك وتعالى ينزل الى السماء الدنيا » و « أن الله يضع قدمه » وما أشبه هذه الأحاديث ، فقال ابو عبد الله : نؤمن بها ، ونصدق بها ، ولا كيف ، ولا معنى ؛ ولا نرد منها شيئاً ، ونعلم أن ما جاء به الرسول حق إذا كانت بأسانيد صحاح ، ولا نرد على الله قوله ، ولا يوصف بأكثر مما وصف به نفسه بلا حد ولا غاية ، ليس كمثله شيء . قال : وقال حنبل في موضع آخر . قال : ليس كمثله شيء في ذاته ، كما وصف به نفسه ، فقد أجمل تبارك وتعالى بالصفة لنفسه فحد لنفسه صفة ، ليس يشبهه شيء ؛ فيعبد الله بصفاته غير محدودة ولا معلومة إلا بما وصف نفسه ، قال تعالى : ( وهو السميع البصير ) .

قال : وقال حنبل في موضع آخر : قال : فهو سميع بصير بلا حد ولا تقدير ، ولا يبلغ الواصفون ، وصفاته منه وله ، ولا يتعدى القرآن والحديث ، فنقول كما قال ، ونصفه كما وصف نفسه ، ولا يتعدى ذلك ، ولا تبلغه صفة الواصفين ، نؤمن بالقرآن كله محكمه ومتشابهه ، ولا نزيل عنه صفة من صفاته لشناعة شنت ، وما وصف به نفسه من كلام ونزول وخلوة بعبده يوم القيامة ووضعه كنفه عليه : هذا كله يدل على ان الله يرى في الآخرة ، والتحديد في هذا بدعة ، والتسليم لله بأمره بغير صفة ولا حد إلا ما وصف به نفسه ، سميع بصير ، لم يزل متكلماً ،



عالمًا غفوراً عالم الغيب والشهادة ، علام الغيوب ، فهذه صفات وصف بها نفسه لا تدفع ولا ترد ، وهو على العرش بلا حد ، كما قال ( ثم استوى على العرش ) كيف شاء ، المشيئة اليه عز وجل ، والاستطاعة له ( ليس كمثله شيء ) وهو خالق كل شيء ، وهو كما وصف نفسه ، سميع بصير بلا حد ولا تقدير ، قول ابراهيم لأبيه ( يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ، ولا يبصر ) فثبت أن الله سميع بصير صفاته منه ، لا تتعدى القرآن والحديث والخبر ، يضحك الله ولا نعلم كيف ذلك الا بتصديق الرسول ﷺ وتثبيت القرآن ، ولا يصفه الواصفون ، ولا يحده أحد ، تعالى الله عما يقول الجهمية والمشبهة .

وقال لي ابو عبد الله : قال لي اسحاق بن ابراهيم لما قرأ الكتاب بالحنبة تقول ( ليس كمثله شيء ) ؟ قلت له : ( ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ) قال : ما اردت بهذا ؟ قلت القرآن صفة من صفات الله وصف بها نفسه ، لا ننكر ذلك ولا نرده . قلت له : المشبهة ما يقولون ؟ قال : من قال : بصر كبصري ويد كيدي ، وقال حنبل : في موضع آخر : وقدم كقدمي فقد شبه الله بخلقه ، وهذا يحده ، وهذا كلام سوء ، وهذا محدود ؛ والكلام في هذا لا أحبه ، قال عبد الله (١) جردوا القرآن . وقال النبي ﷺ : « يضع قدمه » يؤمن به ولا نحده ولا نرده على رسول الله ﷺ ؛ بل يؤمن به ، قال الله تبارك وتعالى : ( ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ) فقد أمرنا الله عز وجل بالأخذ بما جاء ، والنهي عما نهى ، وأسمائه وصفاته غير مخلوقة ، ونعوذ بالله من الزلل والارتباب والشك إنه على كل شيء قدير .

قال وزادني أبو القاسم الجيلي عن حنبل في هذا الكلام : وقال تبارك وتعالى : ( الله لا إله إلا هو الحي القيوم ) ( الله لا إله إلا هو الملك القدوس السلام

المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر ) هذه صفات الله عز وجل وأسمائه تبارك وتعالى . وزاد علي بن عيسى عن حنبل ، قال : وسمعت أبا عبد الله يقول : ما أحد أشد حدثاً على أهل البدع والخلاف من حماد بن سلمة ولا أروى لأحاديث الرؤية والرد على القدريّة والمعتزلة منه . قال : وسمعت أبا عبد الله يقول : القوم يرجعون الى التعطيل في قولهم كله ، ينكرون الآثار وماظفتهم هكذا حتى سمعت مقاتلهم . (١)

وكذلك قال عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون — أحد أئمة المدينة المشاهير على عهد مالك بن أنس : وهم مالك ، وابن أبي ذئب ، وابن الماجشون هذا — قال في كلامه المشهور عنه الذي رواه ابن بطة وغيره بأسانيد صحيحة ، قال : وقد سئل فيما جحدته الجهمية : أما بعد فقد فهمت ما سألت فيما تتابعت فيه الجهمية ومن خالفها في صفة الرب العظيم الذي فاقت عظمتها الوصف والتقدير ، وكنت الألسن عن تفسير صفته ؛ وانحسرت العقول دون معرفة قدره ، وردت عظمتها العقول ، فلم تجد مساعاً فرجعت خاسئة وهي حسيرة ، فانما أمروا بالنظر والتفكير (٢) فيما خلق بالتقدير ، وانما (٣) يقال كيف لمن لم يكن مرة ، ثم كان ، فاما الذي لا يحول ولا يزول ولم يزل وليس له مثل فانه لا يعلم كيف هو إلا هو ، وكيف يعرف قدر من لم يبدأ (٤) ولا يموت ولا يبلى ، وكيف يكون لصفة شيء منه حد أو منتهى يعرفه عارف أو يحده قدره واصف ، على انه الحق المبين لا حق أحق منه ولا شيء أبين منه ، الدليل على عجز العقول عن تحقيق صفته معجزها عن تحقيق صفة أصغر خلقه لا تسكاد تراه صغيراً (٥) يحول ويزول ،

(١) وقد ذكر ابن تيمية هذه النقول والبحث في الحد في المجلد الأول ص ٤٣٠ .

(٢) في نسخة ليدن : والشكر .

(٣) في نسخة ليدن : فانما .

(٤) في نسخة ليدن : لم يبيد .

(٥) كذا بالأصلين . وفيما نقله الشيخ في الحموية : صغراً . أي من أجل صغره .

ولا يرى له سمع ولا بصر، ولما يتقلب به ويحتال من عقله أعضل بك وأخفى عليك مما ظهر من سمعه وبصره، فتبارك الله أحسن الخالقين وخالقهم، وسيد السادة وربهم ( ليس كمثل شيء وهو السميع البصير ) . أعرف رحمك الله غناك عن تكلف صفة ما لم يصف الرب من نفسه بعجزك عن معرفة قدر ما وصف منها، إذا لم تعرف قدر ما وصف، فما تكلفك علم ما لم يصف ؟ ! هل تستدل بذلك على شيء من طاعته ؟ أو تنزجر به عن شيء من معصيته ؟ !

فأما الذي جحد ما وصف الرب تعمقاً وتكلفاً فقد استهوته الشياطين في الأرض حيران فصار يستدل بزعمه على جحد ما وصف الرب وسمى من نفسه بأن قال لا بد أن كان له كذا من أن يكون له كذا فعمي عن البين بالخفي بجحد ما سمي الرب بنفسه بصمت الرب عما لم يسم منها، فلم يزل يعمي له الشيطان حتى جحد قول الله عز وجل : ( وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ) فقال : لا يراه أحد يوم القيامة فجحد والله أفضل كرامة الله التي أكرم بها أوليائه يوم القيامة من النظر إلى وجهه ونظر الله إليهم في مقعد صدق عند مليك مقتدر ؛ قد قضى أنهم لا يموتون ، فهم بالنظر إليه ينضرون .

إلى أن قال : وإنما جحد رؤيته يوم القيامة إقامة للحجة الضالة المضلة ؛ لأنه قد عرف إذا تجلى لهم يوم القيامة رأوا منه ما كانوا به قبل ذلك مؤمنين، وكان له جاحداً . وقال المسلمون : « يا رسول الله هل نرى ربنا ؟ فقال رسول الله ﷺ : هل تضارون في رؤية الشمس ليس دونها سحاب ؟ قالوا : لا . قال : فهل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب ؟ قالوا : لا . قال : فانكم ترون ربكم يومئذ كذلك » وقال رسول الله ﷺ : « لا تمتلئ النار حتى يضع رب العزة فيها قدمه ، فتقول قط قط ، وينزوي بعضها إلى بعض » وقال لثابت بن قيس بن شماس : « لقد ضحك الله مما فعلت بضيفك البارحة »

وقال فيما بلغنا « إن الله ليضحك من أزلكم وقنوطكم وسرعة إجابتكم ، فقال له رجل من العرب : إن ربنا ليضحك ؟ قال : نعم . قال : لا نعدم من رب يضحك خيراً » في أشباه لهذا مما لم نحصيه .

وقال الله تعالى ( وهو السميع البصير ) ( واصبر لحكم ربك فانك بأعيننا ) وقال ( ولتصنع على عيني ) وقال : ( مامنعك أن تسجد لما خلقت بيدي ) . وقال ( والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة ، والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون ) . فوالله مادلهم على عظم ما وصف به نفسه (١) وما تحيط به قبضته الا صغر نظيرها منهم عندهم (٢) ان ذلك الذي القى في روعهم ، وخلق على معرفته قلوبهم . فما وصف الله من نفسه وسماء على لسان رسوله سميناه كما سماء ، ولم نتكلف منه صفة ما سواه ؛ لا هذا ، ولا هذا : لانيجاد ما وصف ولا نتكلف معرفة ما لم يصف .

إعلم رحمتك الله أن العصمة في الدين أن تنتهي حيث انتهى بك ، ولا تجاوز ما قد حد لك ؛ فان من قوام الدين معرفة المعروف وإنكار المنكر ، فما بسطت عليه المعرفة وسكنت اليه الا فتددة وذكر أصله في الكتاب والسنة وتوارث علمه الأمة فلا تخافن في ذكره وصفته من ربك ما وصف من نفسه عيباً ، ولا تكلفن لما وصف لك من ذلك قدراً ، وما انكرته نفسك ولم تجد ذكره في كتاب ربك ولا في الحديث عن نبيك من ذكر صفة ربك فلا تتكلفن . علمه بعقلك ، ولا تصفه بلسانك ، واصمت عنه كما صمت الرب عنه من نفسه ؛ فان تكلفك معرفة ما لم يصف من نفسه مثل انكارك ما وصف منها فكما اعظمت ما جحد الجاحدون مما وصف من نفسه فكذلك اعظم تكلف ما وصف

---

(١) في الكواكب : من نفسه .

(٢) : عندهم + زائدة في الكواكب . وهي فيما نقله في الحموية .

الواصفون ما لم يصف منها ، فقد والله عز المسلمون الذين يعرفون المعروف و بمعرفتهم يعرف ، وينكرون المنكر و بانكارهم ينكر ، يسمعون ما وصف الله به نفسه من هذا في كتابه وما يبلغهم مثله عن نبيه فما مرض من ذكر هذا وتسميته من الرب قلب مسلم ، ولا تكلف صفة قدره ولا تسمية غيره من الرب مؤمن ؛ وما ذكر عن رسول الله ﷺ أنه سماء من صفة ربه فهو بمنزلة ما سمي ووصف الرب تعالى من نفسه ، والراسخون في العلم ، الواقفون حيث انتهى علمهم ، الواصفون لربهم بما وصف من نفسه ، التاركون لما ترك من ذكرها : لا ينكرون صفة ما سمي منها جحداً ، ولا يتكلفون صفة ما لم يسم تعمقاً ؛ لأن الحق ترك ما ترك ، وتسمية ما سمي ( ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ، ونصله جهنم ، وسات مصيراً ) وهب لنا ولكم حكماً ، والحقنا بالصالحين . وهذا كله كلام ابن الماجشون .

## فصل

والجواب عن

هذه الحجة من

مقلين ( الأول )

قول من يقول :

هو فوق العرش

وليس له حد

ولا مقدار

ولا هو جسم

والكلام على هذه الحجة في ( مقامين ) : أحدهما منع المقدمة الأولى . والثاني منع الثانية .

أما الأول فهو قول من يقول : هو فوق العرش وليس له حد ولا مقدار ولا هو جسم ، كما يقول ذلك كثير من الصفاة : من الكلائية ، وأئمة الاشعرية وقدمائهم ، ومن وافقهم من الفقهاء والطوائف الأربعة وغيرهم ، واهل الحديث والصوفية ، وغير هؤلاء ، وهم امم لا يحصيهم الا الله ، ومن هؤلاء ابو حاتم ابن حبان وابوسليمان الخطابي البستياني ، قال ابوسليمان الخطابي في « الرسالة الناصحة » لما تكلم على الصفات : وما يجب ان يعلم من هذا الباب ويحكم القول فيه انه لا يجوز ان يعتمد في الصفات إلا الأحاديث المشهورة التي قد ثبتت بصحة

أسانيدها وعدالة ناقلها ؛ فان قوماً من أهل الحديث قد تعلقوا منها بألفاظ لا تصح من طريق السند ، وإنما هي من رواية المفاريد والشواذ فجعلوها أصلاً في الصفات وأدخلوها في جملتها (١) كحديث الشفاعة وماروي فيه من قوله « فاعود الى ربي فاجده بمكانه » أو « في مكانه » فزعموا على هذا المعنى ان الله مكانا تعالى الله عن ذلك ؛ وإنما هذه اللفظة تفرد بها في هذه القصة شريك بن عبد الله بن أبي نمر وخالفه أصحابه فيها ولم يتابعوه عليها ، وسبيل مثل هذه الزيادة أن ترد ولا تقبل لاستحالتها ، ولأن مخالفة أصحاب الراوي له في الرواية بخلاف البينة للبينة اذا تعارضت البيتان سقطتا معاً . وقد تحتمل هذه اللفظة لو كانت صحيحة أن يكون معناها أنه يجد ربه بمكانه الأول من الاجابة في الشفاعة والاسعاف بالمسألة إذا كان مروياً في الخبر أنه يعود مرارا فيسأل ربه في المذنبين من أمته كل ذلك يشفعه ويسعفه بمسألته فيهم .

قلت : هذا في حديث المعراج من رواية شريك ؛ ولكن غلط الخطابي في ذلك فاشتبه عليه حديث المعراج بحديث الشفاعة ؛ ولكن في حديث الشفاعة « فاستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه ، فاذا رأيته وقعت ساجداً » ذكر ذلك ثلاث مرات ، وهذا في الصحيح من رواية قتادة عن انس ، وأما تلك اللفظة فهي في حديث المعراج من رواية شريك ، وليس هذا موضع الكلام في ذلك .

قال الخطابي : ومن هذا الباب قوم امنهم زعموا ان الله حداً وكان أعلا ما احتجوا به في ذلك حكاية عن ابن المبارك ، قال علي بن الحسن بن شقيق : قلت لابن المبارك : انعرف الله بحد او نثبتته بحد ؟ فقال : نعم بحد . فجعلوه أصلاً في

هذا الباب ، وزادوا الحد في صفاته تعالى الله عن ذلك ، وسبيل هؤلاء القوم عافانا الله وإياهم أن يعلموا أن صفات الباري لا تؤخذ إلا من كتاب الله تعالى وقول رسول الله ﷺ ؛ دون قول أحد من الناس كائنا من كان علت درجته أو نزلت (١) تقدم زمانه أو تأخر ؛ لأنها لا تدرك من طريق القياس والاجتهاد فيكون فيها لقائل مقال ، ولنظر مجال ؛ على أن هذه الحكاية عن ابن المبارك قد رويت لنا أنه قيل له : انعرف الله بجد ؟ فقال : نعم بجد . بالجيم دون الحاء .

قال وزعم بعضهم أن يقال : إن له حدا لا كالحدود ، كما تقول يد لا كالأيدي . فيقال له : إنما أحوجنا إلى أن نقول يد لا كالأيدي ، لأن اليد قد جاء ذكرها في القرآن وفي السنة فلزم قبولها ولم يحز ردّها ، فإن ذكر الحد في الكتاب أو في السنة حتى نقول حداً لا كالحدود كما نقول يد لا كالأيدي . أرايت إن قال قائل : رأس لا كالرؤوس قياساً على قولنا يد لا كالأيدي ، هل تكون الحجة عليه إلا نظير ما ذكرنا في الحد من أنه لما جاء ذكر اليد وجب القول به ، ولما لم يحىء ذكر الرأس لم يحز القول به .

ومن انكر الحد ابو الحارث .

وكان القاضي ابو يعلى ينكر الحد ثم رجع الى الاقرار به ، وكذلك لفظ الجهة . قال في كتاب « ابطال التأويلات لأخبار الصفات » في كلامه على حديث العباس بن عبد المطلب والاستواء على العرش : فاذا ثبت أنه على العرش فالعرش في جهة وهو على عرشه ، وقد منعنا في كتابنا هذا في غير موضع اطلاق الجهة عليه ، والصواب جواز القول بذلك ؛ لأن أحمد قد أثبت

هذه الصفة التي هي الاستواء على العرش ، وأثبت أنه في السماء ، وكل من أثبت هذا اثبت الجهة وهم اصحاب ابن كرام وابن منده الأصهباني المحدث .

قال : والدلالة عليه ان العرش في جهة بلا خلاف ، وقد ثبت بنص القرآن أنه مستو عليه فاقضى انه في جهة ، ولأن كل عاقل من مسلم وكافر اذا دعا فانما يرفع يديه ووجهه نحو السماء وفي هذا كفاية ، ولأن من نفى الجهة من المعتزلة والاشعرية يقول ليس في جهة ولا خارجا منها ، وقال قائل هذا بمثابة من قال باثبات موجود مع وجود غيره ولا يكون وجود أحدهما قبل وجود الآخر ولا بعده ، ولأن العوام لا يفرقون بين قول القائل : طلبته فلم أجده في موضع ما ، وبين قوله : طلبته فاذا هو معدوم .

قال : وقد احتج ابن منده على اثبات الجهة بانه لما نطق القرآن بان الله على العرش وأنه في السماء وجاءت السنة بمثل ذلك وبأن الجنة مسكنه وأنه في ذلك وهذه الأشياء امكنة في نفسها فدل على انه في مكان .

قال واذا ثبت استواؤه ثبت أنه على العرش (١) وأنه في جهة : فهل الاستواء من صفات الذات ؟ قياس قول اصحابنا أنه من صفات الذات وانه موصوف بها في القدم وان لم يكن هناك عرش موجود لتحقيق وجود ذلك فيه في الثاني ، لانهم قالوا خالق ورازق موصوف به فيما لم يزل ولا مخلوق ولا مرزوق لتحقيق الفعل من جهته ، وقد تقول العرب : سيف مقطوع . و : خبر مستمع . و : ماء مرو . وإن لم يوجد منه القطع لتحقيق الفعل منه . واستدل بعض اصحابنا بأنه موصوف في الازل بالربوبية ولا مربوب ، وبالألوهية ولا مألوه ، وعلى قياس هذا النزول الى السماء ، والحجىء في ظلل من الغمام ، ووضع القدم في النار .

---

(١) في نسخة الكواكب : واذا ثبت استواؤه ، قال واذا ثبت أنه على العرش . وهو تكرار .



فان قيل : فقد قال أحمد في رواية حنبل هو على العرش كيف شاء وكما شاء .  
وصفات الذات لا تدخل تحت المشيئة ؛ بل المشيئة راجعة الى خلق العرش لا الى  
الاستواء عليه . قلت وفي هذا نزاع بين الأصحاب وغيرهم ليس هذا موضعه .

قال القاضي : واذا ثبت استواؤه وأنه في جهة وأن ذلك من صفات الذات :  
فهل يجوز اطلاق الحد عليه ؟ قد اطلق أحمد القول بذلك في رواية المروزي ، فقد  
ذكر له قول ابن المبارك : نعرف الله على العرش بمجد فقال أحمد : بلغني ذلك ،  
واعجبه . وقال الأثرم . قلت لأحمد : يحكي عن ابن المبارك : نعرف ربنا في السماء  
السابعة على عرشه بمجد . فقال أحمد : هكذا هو عندنا . قال القاضي : ورأيت  
بخط أبي اسحاق أنا أبو بكر أحمد بن نصر الرفاء ، سمعت أبا بكر بن ابى داود  
سمعت أبي يقول : جاء رجل الى أحمد بن حنبل فقال له : الله تبارك وتعالى حد ؟  
قال : نعم ، لا يعلمه الا هو . قال الله تبارك وتعالى : ( وترى الملائكة حافين  
من حول العرش ) يقول : محدقين .

قال : فقد اطلق أحمد القول بإثبات الحد لله ، وقد نفاه في رواية حنبل ،  
فقال : نحن نؤمن بان الله على العرش كيف شاء وكما شاء بلا حد ولا صفة يبلغها  
واصف أو يحده أحد . فقد نفى الحد عنه على الصفة المذكورة وهو الحد الذي  
يعلمه خلقه ، والموضع الذي أطلقه محمول على معنيين : ( أحدهما ) أنه تعالى في جهة  
مخصوصة ، وليس هو تعالى ذاهباً في الجهات ؛ بل خارج العالم ، متميز عن  
خلقه ، منفصل عنهم ، غير داخل في كل جهة ، وهذا معنى قول أحمد له حد لا يعلمه  
إلا هو . و ( الثاني ) أنه على صفة يبين بها عن غيره ويتميز ؛ ولهذا سمي البواب  
حداداً لأنه يمنع غيره عن الدخول . فهو تعالى فرد واحد ممتنع عن الاشتراك له  
في أخص صفاته .

قال وقد منعنا من إطلاق القول بالحد في غير موضع من كتابنا، ويجب أن يجوز على الوجه الذي ذكرناه . فهذا رجوع منه إلى القول بإثبات الحد ؛ لكن اختلف في ذلك كلامه فقال هنا : ويجب أن يحمل على اختلاف كلام أحمد في إثبات الحد على اختلاف حالين . فالموضع الذي قال : إنه على العرش بحد . معناه ما حاذى العرش من ذاته فهو حد له وجهة له ، والموضع الذي قال هو على العرش بغير حد . معناه ما عدا الجهة المحاذية للعرش وهي الفوق والخلف والأمام والميمنة والميسرة . وكان الفرق بين جهة التحت المحاذية للعرش وبين غيرها ما ذكرنا أن جهة التحت تحاذي العرش بما قد ثبت من الدليل ، والعرش محدود فجاز أن يوصف ما حاذاه من الذات أنه حد وجهة ، وليس كذلك فيما عداه ، لأنه لا يحاذي ما هو محدود ؛ بل هو مار في الميمنة والميسرة والفوق والأمام والخلف الى غير غاية ، فلم هذا لم يوصف واحد من ذلك بالحد والجهة . وجهة العرش تحاذي ما قابله من جهة الذات ولم تحاذ جميع الذات لأنه لا نهاية لها .

قلت : هذا الذي ذكره في تفسير كلام أحمد ليس بصواب ، بل كلام أحمد كما قال أولاً : حيث نفاه نفي تحديد الحاد له وعلمه بحدّه ، وحيث أثبتته أثبتته في نفسه . ولفظ الحد يقال على حقيقة المحدود : صفة ، أو قدراً ، أو مجموعها . ويقال على العلم والقول الدال على المحدود .

وأما ما ذكره القاضي من إثبات الحد من ناحية العرش فقط فهذا قد اختلف فيه كلامه ، وهو قول طائفة من أهل الإثبات ، والجمهور على خلافه وهو الصواب .

والمقصود : أن نفاة الحد والمقدار والجسم ونحو ذلك من الصفاتية (١) الذين يقولون انه على العرش يقولون لانسلم أنه إذا كان هو بنفسه فوق العرش فانه لا يلزم

(١) في نسخة ليدن : من الصفات .

أن يوصف بتناهي المقدار ، كما لا يستلزم الانقسام ، وكذلك لا يستلزم أن يوصف عندهم بعدم التناهي الذي هو بعد لا يتناهي ، كما لا يوصف عندهم بعدم الانقسام الذي هو جزء لا ينقسم ، وكذلك لا يستلزم ذلك عندهم أن يوصف بأنه أكبر من العرش في المقدار والمساحة ، أو أصغر ، أو بقدره ، فانهم يقولون هذه اللوازم كلها إنما تلزم إذا فرض أن فوق العرش ماهو جسم ، أما إذا كان الذي فوق العرش ليس بجسم فانه يمتنع أن يستلزم لوازم الجسم ، لأن الانقسام أو التناهي والتحديد ونحو ذلك هي لازمة للجسم وملزومة له ، فلا يكون متناهيًا محدودًا مقسومًا إلا ما يكون جسمًا ، ولا يكون جسمًا إلا ما جاز أن يوصف بالانقسام أو بقبول التناهي والتحديد وعدم ذلك .

قالوا : وقولكم

بالتناهي أو عدم

التناهي مبني

على أنه جسم

ونحن قد نفينا

الجسم

قالوا لمنازعيهم من النفاة : فإذا اتفقنا على أنه ليس بجسم أو إذا قام الدليل على أنه ليس بجسم وقد علمنا بالفطرة والضرورة العقلية والأدلة المتواترة السمعية واتفاق سلف الأمة وخير البرية أنه فوق العرش كان التقدير أن الذي فوق العرش ليس بجسم ، وحينئذ فقول القائل إما أن يكون متناهيًا أو ذاهبًا في الجهات إلى غير غاية وإما أن يكون منقسمًا ، أو جوهرًا فردًا : كل ذلك باطل ؛ لأن هذه اللوازم إنما تكون إذا كان الذي على العرش جسمًا . أما إذا كان غير جسم ولا متحيز فانه لا يلزمه شيء من هذه اللوازم .

وقالوا : وهذه

اللوازم والتقسيم

من حكم الوهم

والخيال

وقالوا هذا اللزوم والتقسيم كله من حكم الوهم والخيال ، وباب الربوبية لا يجوز أن يحكم فيه بحكم الوهم والخيال كما قد قرره هذا المؤسس في مقدمة هذا الكتاب .

ولاريب أن قولهم هذا أصح من قول منازعيهم من النفاة لما قيل لهم : إما أن يكونا متباينين وإما أن يكونا متحايثين ، وإما أن يكون أحدهما بحيث الآخر

وإما أن يكون مبيناً عنه بالجهة . فقالوا ليس بكذا ولا كذا ، ففنوا الطريقين جميعاً ، وقالوا إنه لا يمكن أن يحس به ولا أن يشار إليه بالحس ، فقيل لهم : هذا أحقر من الجوهر الفرد ؟ ! فقالوا في جواب ذلك : إنما يلزم لو كان جسماً أو لو كان موصوفاً بالحيز والمقدار ، أو قالوا هذا من حكم الوهم والخيال ، أو حكم الحس والوهم .

فقد بينا فيما تقدم غير مرة أن كلام منازعهم هؤلاء أبعد عن الخطأ في العقل والدين من منازعهم ، فانهم هم أعظم مخالفة لما يعلم بضرورة العقل وبديته وفطرته من منازعهم هؤلاء المثبتين لأن الله على العرش (١) الموافق لهم على نفي الجسم ، وقد تقدم التنبيه على أصل كلام هؤلاء ، وأنه إن كانت كثيراً ممن يوافقهم على أن الله على العرش أو على نفي الجسم يقول إن هذا القول متناقض ويصفهم بالتناقض في ذلك فالنفاة أعظم تناقضاً منهم ، وأعظم مخالفة لما يعلم بالاضطرار في العقل والدين ، وأن هؤلاء أعظم مخالفة للعلوم الشرعية والعقلية . ولا ريب أن كلام هؤلاء فيه ما يحتاج به مثبتو الحد والمقدار والتحيز والجهة ، وفيه ما يحتاج به نفاة الجسم والتحيز والجهة أيضاً ، فلهذا قيل إنهم متناقضون أو أن لهم قولين .

كلام هؤلاء أبعد  
عن الخطأ من  
منازعهم ،  
ومنازعوهم أعظم  
مخالفة لضرورة  
العقل ..

وقد ذكرنا بعض كلام أبي الحسن الأشعري وغيره من أئمة أصحابه الذي (٢) احتجوا به على أن الله على العرش ، وما احتجوا به في ذلك من الآيات التي يحتج بها على اثبات الحد فقال : ( باب ذكر الاستواء ) فإن قال قائل : ما تقولون في الاستواء ؟ قيل له : إن الله مستو على عرشه ، كما قال سبحانه : ( الرحمن على

(١) بياض في نسخة ليدن يتسع لكلمة .

(٢) في نسخة ليدن الذين .

العرش استوى ) وقد قال عز وجل . ( اليه يصعد الكلم الطيب ، والعمل الصالح يرفعه ) وقال سبحانه : ( بل رفعه الله إليه ) وقال سبحانه : ( يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه ) . وهذه الآيات التي استشهد بها الامام أحمد لقول ابن المبارك ، وكذلك هي التي احتج بها عثمان بن سعيد الدارمي وغيره على ذلك . فهذا الرازي وموافقوه على النفي من المعتزلة ومتأخري الأشعرية يسلمون أن الاستدلال بهذه الآيات على أن الله فوق العرش يستلزم القول بدلاتها على أن الله متحيز في جهة ، وأن له حداً (١) . وقد تقدم تمام قول الأشعري .

قال أيضاً : وقد قال تعالى : ( يخافون ربهم من فوقهم ) وقال سبحانه : ( تعرج الملائكة والروح إليه ) وقال سبحانه : ( ثم استوى إلى السماء ) وقال : ( ثم استوى على العرش الرحمن فاسأل به خبيراً ) وقال : ( ثم استوى على العرش مالكم من دونه من ولي ولا شفيع ) قال : وكل هذا يدل على أنه في السماء مستو على عرشه . قال : والسماء باجماع الناس ليست في الأرض ، فدل على أنه عز وجل منفرد بوحدايته ، مستو على عرشه كما وصف نفسه ، قال : وقال سبحانه ( وجاء ربك والملك صفاً صفاً ) وقال عز وجل : ( هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة ) . وهاتان الآيتان هما اللتان احتج بهما أحمد على قول ابن المبارك في الرواية الأخرى .

قال : وقال سبحانه : ( يا عيسى إني متوفيك ورافعك إلي ) وقال سبحانه : ( وما قتلوه يقيناً . بل رفعه الله إليه ) . قال : واجتمعت الأمة على أن الله رفع عيسى إلى السماء . قال : ومن دعاء المسلمين جميعاً إذا هم رغبوا إلى الله في الأمر النازل بهم أنهم يقولون يا ساكن العرش ، أو يا من احتجب بالعرش ، أو بسبع

وما احتج به  
الأشعري وأئمة  
أصحابه على  
أن الله على  
العرش يستلزم  
عند الرازي  
وموافقيه القول  
بالجهة والتحيز  
والجسم ..

(١) في نسخة ليدن : وأن له كذا . وما في الكواكب أصبح ، ويدل عليه ما قبله وما بعده .

سموات . وهذا تصريح منه باحتجابه بالأجسام المخلوقة ، وهذا عند منازعيه من نفاة أصحابه وغيرهم يستلزم أن يكون جسماً متحيزاً .

قال : وقال عز وجل : ( وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً ، أو من وراء حجاب ، أو يرسل رسولا فيوحي بأذنه ما يشاء ) وقد خصت الآية البشر دون غيرهم ممن ليس من جنس البشر ، ولو كانت الآية عامة للبشر وغيرهم لكان أبعد عن الشبهة وإدخال الشك على من سمع الآية أن يقول لأحد أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيرفع الشك والخيرة من أن يقول ما كان لجنس من الأجناس أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا وترك أجناساً لم يعمهم بالآية . قال : فدل ما ذكرناه على أنه خص البشر دون غيرهم . وهذا كله منه يقتضى أن الله سبحانه قد يحتجب عن شيء دون شيء ، وقد احتج بذلك على أن الله فوق العرش ؛ لأن النفاة يقولون الاحتجاب لا يكون إلا من صفات الأجسام ، ولا يكون على العرش إلا إذا كان جسماً ، وهذا قد استدل بهذه الآيات على احتجابه عن بعض خلقه المستلزم أن يكون على العرش .

قال : وقال الله عز وجل : ( ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق ) ( ولو ترى إذ وقفوا على ربهم ) وقال : ( ولو ترى إذ الجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم ) وقال سبحانه : ( وعرضوا على ربك صفاً لقد جئتمونا كفاً خلقناكم من أول مرة ) وقال : كل ذلك يدل على أنه ليس في خلقه ولا خلقه فيه ، وأنه سبحانه مستو على عرشه جل وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً ، جل عما يقول الذين لم يثبتوا له في وصفهم حقيقة ، ولا أوجبوا له بذكرهم إياه وحدانية (١) إذ كان

وآيات الاستواء  
تدل عنده على  
النهايات  
والغايات والحدود  
والتباين

(١) يباض بالأصل مقدار صحيفة ، وهو موجود في مخطوطة ليدن ج ٤ ص ٥٠ إلى البرهان الرابع .

كلامهم يؤول الى التعطيل ، وجميع أوصافهم تدل على النفي في التأويل ، ويريدون بذلك زعموا التنزيه ونفي التشبيه ، فنعوذ بالله من تنزيهه يوجب النفي والتعطيل . فاحتجابه بقوله ( ثم ردوا الى الله ) وقوله ( وقفوا على ربهم ) وقوله : ( عرضوا على ربك ) وقوله : ( ناكس رؤسهم عند ربهم ) على أن الله فوق العرش كل ذلك لأن هذه الآيات تدل على النهايات والغايات ، والحدود والتباين الذي بينه وبين خلقه .

فإذا تكلم على حجته في هذا المقام ، فانه يقال له : قولك لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان لا يخلو إما أن يكون متناهيًا أو غير متناه ، فان قلت : نحن نقول : هو موجود في غير جهة ولا حيز أصلاً وهو غير متناه من جميع الجوانب أو بعضها أو غير متناه من جميعها . يعارضونه بان يقولوا هذه الحجة ترد عليك أيضاً بأن يقال ولو كان موجوداً أو قائماً بنفسه كان متناهيًا في ذاته ، بمعنى أن ذاته يمتنع أن يكون لها طرف ونهاية وحد .

معارضة حجته  
بان يقال :  
ولو كان موجوداً  
او قائماً بنفسه  
لكان متناهيًا في  
ذاته

يقال لك اذا عقل موجود لانهاية له ، فهل التفسير (١) يعقل موجود فوق العرش لا يوصف بالتناهي وعدمه أولى وأحرى بمعنى أنه يمتنع ان يكون له نهاية أو يكون ذا مساحة لانهاية لها ، فانه إذا عقل هذا في موجود مطلق لم يمتنع وصف هذا الموجود بأنه فوق العرش و يكون كذلك ، بل يكون هذا أقرب الى العقل لأن الفطر تقر بان الله فوق العالم ، وتنكر وجود موجود لادخل العالم ولا خارجه فاذا أقررت بوجوده خارج العالم كان أقرب الى الفطرة والعقل ، وإذا جاز أن يقال في هذا إنه لا يتناهي بمعنى أن ذاته لا تقبل الوصف بتناهي المقدار وعدمه كذلك يقال فيه مع وجوده فوق العرش .

(١) بالأصل كلمة مظموسة . ولعل العبارة كما يلي : بهذا التفسير فلان يعقل الخ . ويوضحه ما يأتي .

وإذا قال قائل : هذا الفوقية ، أو هذا العلو فوق العرش لا يعقل ، أو قال لا يعقل علو ولا فوقية إلا بمعنى الذهاب في الجهات . قيل له : معرفة الصفة وعقلها فرع على معرفة الموصوف وعقله ، فطلبك العلم بكيفية علوه مع أنك لاتعقل حقيقته جمع بين الضدين ، وإذا كنت تقر بأنه موجود بل إقرارك بأن ذاته فوق العرش فوقية تناسب ذاته اسمهل على العقل من الاقرار بأنه لاداخل العالم ولا خارجه ؛ بل الاقرار بأنه ليس ذا مساحة ومقدار لا ينافي الاقرار بأنه خارج العالم وفوقه كما يناسب ذاته ؛ ومنافاة الاقرار بوجوده مع كونه لاداخل العالم ولا خارجه أعظم تنافياً .

ان قالوا هذه  
الفوقية لا تعقل  
الا بمعنى الذهاب  
في الجهات

وأما (المقام الثاني) فكلام من لا ينفى هذه الأمور التي يحتج بها عليه نفاة العلو على العرش ، ليس لها أصل في الكتاب والسنة ؛ بل قد يثبتها أو يثبت بعضها لفظاً أو معنى ، أولاً يتعرض لها بنفي ولا إثبات ، وهذا المقام هو الذي يتكلم فيه سلف الأمة وأئمتها ، وجماهير أهل الحديث ، وطوائف من أهل الكلام والصوفية وغيرهم ، وكلام هؤلاء أسد في العقل والدين ، حيث ائتموا بما في الكتاب والسنة وأقروا بفطرة الله التي فطر عليها عباده ، فلم يغيروا ، وجعلوا كتب الله التي بعث بها رسله هي الأصل في الكلام ، وأما الكلام الجمل المتشابه الذي يتكلم به النفاة ففصلوا مجمله ، ولم يوافقوه على لفظ مجمل قد يتضمن نفي معنى حق ، ولا وافقوه أيضاً على نفي المعاني التي دل عليها القرآن والعقل ، وإن شنع النفاة على من يثبت ذلك ، أو زعموا أن ذلك يقدر في أدلتهم وأصولهم .

«المقام الثاني»  
كلام من لا ينفى  
التعيز والجهة  
الخ ...

والكلام عليه من وجوه : (أحدها) أن يقال : قوله ، وأما «القسم الثالث» (١)

الكلام على التناهي  
وعدمه من وجوه  
الأول

(١) في الجواب المفصل قدم الشيخ رحمه الله الجواب عن القسم الثالث قبل القسم الأول والثاني ، ثم أجاب عن القسم الأول ، ثم على أول القسم الثاني ، ثم اكمل أجوبة القسم الأول ، ثم عاد فاكمل الجواب عن القسم الثاني . والأقسام الثلاثة هي التي تقدم ذكرها في أول هذا البرهان : (١) التناهي من جميع الجوانب (٢) التناهي من بعض الجوانب دون بعض . (٣) عدم التناهي من جميع الجوانب . وتقدم سياق الأوجه التي استدلت بها هناك على بطلان هذه الأقسام ، وسيمر بك نقضها وجهاً ووجهاً ، ولم يعد الشيخ رحمه الله الجواب عن الأوجه وجوهاً .



وهو أن يقال : كل متناه من كل الجوانب ، فهذا باطل من وجهين : « الأول » أن كل ما كان متناهياً من جميع الجوانب كانت حقيقته قابلة للزيادة والنقصان ، وكل ما كان كذلك كان محدثاً على ما بيناه . فيقال له : قد تقدم الكلام على هذه الحجة ، و بينا أن جماهير بنى آدم من المسلمين واليهود والنصارى والصابئين والمجوس والمشركين يخالفونك في هذه المقدمة ، و بينا فساد ما ذكرته من الحجة عليها بوجوه كثيرة بيانا واضحا (١) ونحن نحيل على ما ذكرناه هناك كما أحال هو عليه .

الجواب عن  
الوجه الأول من  
القسم الثالث

الجواب عن  
الوجه الثاني من  
القسم الأول

وأما الوجه الثاني - فقله : إنه لما كان متناهياً من جميع الجوانب فحينئذ نفرض فوقه أحيازاً خالية وجهاً فارعة ، فلا يكون هو تعالى فوق جميع الأشياء ؛ بل تكون تلك الأحياز أشد فوقية من الله تعالى ، ويكون قادراً على أن يخلق فيها جسماً فوقه . فيقولون لك هذا بناء على أن الأحياز والجهات لا بد أن تكون أمراً وجودياً وأنه يمكن أن تكون فوقه . وهم ينازعونك في هاتين المقدمتين ، وأنت معترف بفسادها في غير موضع من كتبك ، وقد تقدم البيان بأن الحيز لا يجب أن يكون أمراً وجودياً ، وإبطال ما يستدل به على خلاف ذلك ، وظهر صحة قوله سبحانه : ( هو الأول والآخر والظاهر والباطن ) ومثبت في الصحيح عن النبي ﷺ إنه كان يقول في دعائه : « أنت الأول فليس قبلك شيء ، وأنت الآخر فليس بعدك شيء ، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء ، وأنت الباطن فليس دونك شيء » وهذا النص أيضاً يدل على أنه ليس فوق الله شيء ، وهذا نفي عام لكل ما يسمى شيئاً ، وكل موجود فانه يسمى شيئاً ، فقد اتفق

(١) هذا الوجه الذي أحال عليها مما اعتراها النقض في المجلد الأول ، ويأتي بطلان ما احتج به الرازي على قبول الزيادة والنقصان ، والحدوث وتقدمت الإشارة إلى ذلك هناك .

الناس على أن كل موجود غير الله فانه شيء ، لكون النبي ﷺ قد نفى أن يكون فوقه شيء موجود حيزاً وغيره ، وهذا يبطل أن يكون فوقه أحياز موجودة .

والذي يوضح ذلك أنه قد قرر في هذه الحجة امتناع وجود أبعاد لا تنتهى ، وذلك يبطل وجود أحياز لا تنتهى ، حتى إنه يقول ليس وراء العالم أحياز وأبعاد لا تنتهى ، فاذا كانوا يوجبون فى العالم الذى هو متحيز محدود متناهى أن لا يكون وراءه أحياز موجودة فكيف يوجبون أن يكون فوق خالق العالم أحياز موجودة ؛ بل هذا الرازي وأمثاله إذا ناظره الفلاسفة فى أنه يمكن أن يكون العالم أكثر مما هو ويمكن أن يخلق مثله عالم آخر ، لم يقرر ذلك عليهم الا بما هو من جنس مجادلاته المعرفة التى لا يزال يضطرب فيها غاية الاضطراب ، من السلب والايجاب ؛ فكيف يوجب أن يكون فوق رب العالمين أحيازاً خالية ، وجهات فارغة ، ويضرب لهم هنا مثلاً من أنفسهم كما يناظر به من يقول إن الله شريكاً من خاقه ، أو أن له ولداً لا يرضى مثله لنفسه . فيقال له : المخلوق الذى هو عندك متحيز لا يجب أن يكون فوقه عندك أحياز خالية وجهات فارغة . فكيف توجب فى خالق العالم اذا وصف بأنه فوق العرش وأنه متحيز أن يكون فوقه أحياز خالية وجهات فارغة .

وأما قوله : هو قادر على خلق الجسم فى الحيز الفارغ ، فيكون ذلك الجسم فوقه . فيقال لك : هذا مبني على أنه يمكن أن يكون فوقه شيء ، فان لم يبين إمكان ذلك لم يصح أن يقال هو قادر على خلق جسم فوقه ، كما لا يصح أن يقال هو قادر على خلق جسم قبله أو بعده . فقد يقول لك المنازع : إذا وجب أن يكون هو العلى الأعلى المتعالى الذى لا يعلوه شيء ، لم يحز أن يعلوه شيء ؛ كما أنه إذا وجب أن يكون الأول والآخر لم يحز أن يسبقه شيء أو يتأخر عنه

شيء ، كما قال النبي ﷺ : « أنت الأول فليس قبلك شيء ، وأنت الآخر فليس بعدك شيء ، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء ، وأنت الباطن فليس دونك شيء » لكن الأول والآخر لا ابتداء له ولا انتهاء ، وإذا لم يكن له نهاية ولا حد من الوجهين جميعاً ظهر فيه امتناع أن قبله أو بعده شيء ، بخلاف المتناهي المحدود من الأحيار .

ولكن هذا الفرض جاء من خصوص المكان والزمان ؛ بدليل أن أهل الجنة لا آخر لوجودهم ؛ بل هم باقون أبداً ، وإن كانوا متحيزين لا حد ولا نهاية لآخرهم ، وإن كانت ذواتهم محدودة متناهية في أحيارها وأما كتبها ؛ ولهذا لما أراد جهنم أن يطرد دليله في وجوب النهاية لكل مخلوق أوجب فناء الجنة والنار ، ولما أراد أبو الهذيل أن يطرد دليله في تنافي الحوادث أوجب انقطاع حر كات أهل الجنة والنار .

والمقصود هنا : أن وجوب تنافي البقاء والأمد وإذا كانت الأحيار متناهية أو كان المتحيز متناهياً لم يجب أن يكون فوقه شيء ؛ إذ ليس وراء الموجود شيء موجود إلى غير نهاية ، وقد تقدم إبطاله لذلك .

وأيضاً فيقال له : لم تذكر حجة على امتناع أحيار خالية ، ولا امتناع خلق أجسام ، وانت تقول إن هذا برهان ، فإن لم تذكر حجة على امتناع ذلك لم يكن هذا الوجه دليلاً .

وأما قولك : لا يكون هو فوق جميع الأشياء ؛ بل تكون الأحيار أشد فوقية . فهذا تمسك باطلاق لفظ مع أنك لا تقول بمعناه ، فهو عندك أيضاً ليس فوقه شيء من الأشياء ، فضلاً عن أن تكون فوقه جميعها إلا بمعنى القدرة والتدبير ، وهذا المعنى يثبت المنازع مع اثباته لهذه الفوقية الأخرى ، فيكون قد أثبت ما تنبته من صفات الكمال ، ويثبت كمالاً آخر لم تنبته أنت .

وأيضاً : فذلك الأحياز ليست شيئاً أصلاً ؛ لأن الأشياء هي الموجودة ، ولا موجود الا الله وخلقته ، وهو فوق خلقه ، واذا لم تكن اشياء لم يصح أن يكون شيء فوقه ، وكان هو فوق كل شيء .

وأما خلق جسم هناك فلم يذكر على امتناعه حجة ، إلا أن الخصم لا يقول به ، والخصم يقول ذلك ممتنع لا ممتنع أن يكون شيء موجود فوق الله ، فان سلمت له هذه العلة كان ذلك جواباً لك ، وان لم تسلمها لم يكن مذهبه صحيحاً ، فلا تحتاج به ، وقد تقدم كلامك على إبطال مثل هذه الحجة وهي الالتزامات المختلفة المأخذ .

وأيضاً : فلو قال قائل : بل ذلك جائز ، فلم تذكر على إبطاله حجة ؛ لاسيما وعندك أن النقص على الله لم يعلم امتناعه بالعقل ، وإنما علمته بالاجماع ، لاسيما إن احتج بظاهر قوله تعالى : ( يأتينهم الله في ظلل من الغمام ) بقوله « كان في عمام ما فوقه هواء وما تحته هواء » لاسيما وهذا لا ينافي الفوقية والعلو بالقدرة والقهر والتدبير ، وعندك لا يستحق الله الفوقية إلا بهذا ، وهذا المعنى ثابت سواء خلق فوقه شيئاً آخر أو لم يخلقه ، فاذا لم يكن هذا مستحيلاً على أصلك لم يصح احتجاجك باستحالته عن المنازع الذي ينازعك في المسألة ؛ بل قد يقول لك : إذا لم يكن ما يمنع جواز ذلك إلا هذا فعليك أن تقول به ؛ لأن هذا ليس بمانع عندك .

الوجه الثاني — أن يقال : قد ذكرت أن الكرامة الدين

قالوا انه فوق العرش ، منهم من قال إنه ملاق للعرش ، ومنهم من قال انه مباين عنه بعيد متناه ، ومنهم من قال : إنه مباين عنه بعيد غير متناه ، وهذا القول يتضمن أن بين الله وبين العرش بعداً غير متناهياً .

« الثاني »  
ما ذكره عن  
الكرامة من  
اثبات بعد غير  
متناهي

وقد ذكر الأشعري في « المقالات » قول طوائف (١) ممن يقول انه لانهاية لذاته مع قولهم إنه ممتد في الجهات ، فقال بعد ذكر مقالات المعتزلة : هذا شرح اختلاف الناس في التجسيم ، قال : قد أخبرنا عن المنكرين للتجسيم أنهم يقولون : إن الباري ليس بجسم ، ولا محدود ، ولا ذى نهاية ، ونحن الآن نخبر عن أقاويل المجسمة واختلافهم في التجسيم ، قال : واختلفوا فيما بينهم في التجسيم ، وهل للبارى قدر من الأقدار وفي مقداره : على ستة عشر مقالة . فذكر قول هشام انه جسم ، وأن له مقداراً ، وأنه ذو لون وطعم ، ورائحة ، ومجسة : لونه هو طعمه ، وهو رائحته ، وهو مجسته ، وهو نفسه لون ، قال : ولم يثبت لونا غيره ، وأنه يتحرك ويسكن ، ويقوم ويقعد . وهذا قد يقال إنه يناسب قول من قال من الصفاتية : إن يدرك بالحواس .

قال وحكي عن بعض المجسمة أنه كان يثبت الباري ملونا ، وبأبى أن يكون ذا طعم ، ورائحة ، ومجسة ، وأن يكون طويلاً ، أو عريضاً أو عميقاً ؛ وزعم أنه في مكان دون مكان ، متحرك من وقت ما خلق الخلق . وهذا قد يناسب قول من يقول إنه يدرك بالرؤية فقط ؛ فان هذا يزعم أنه لا يرى الا اللون .

قال : وقال قائلون إن الباري جسم ، وأنكروا أن يكون موصوفاً بلون وطعم ورائحة أو مجسة أو شيء مما وصف به هشام ، غير أنه على العرش مباين له دون ماسواه . قال : واختلفوا في مقدار الباري بعد أن جعلوه جسماً ، فقال قائلون هو جسم ، وهو في كل مكان وفاضل عن جميع الأماكن ، وهو مع ذلك متناه غير أن مساحته أكبر من مساحة العالم ؛ لأنه أكبر من كل شيء ؛ وقال بعضهم مساحته على قدر العالم . وقال بعضهم أن الباري جسم له مقدار من المساحة

ولا يدري كم ذلك القدر . وقال بعضهم : هو في أحسن الأقدار ؛ وأحسن الأقدار أن يكون ليس بالعظيم الجاني ولا بالقليل القميء ، وحكي عن هشام أن أحسن الأقدار أن يكون سبعة أشبار بشبر نفسه . وقال بعضهم : ليس لمساحة الباري نهاية ولا غاية ، وأنه ذاهب في الجهات الست : المين ؛ والشمال ؛ والأمام ، والخلف والفوق ؛ والتحت ، قالوا وما كان كذلك لا يقع عليه اسم جسم ولا طويل ولا عريض ولا عميق ، وليس بذى حدود ، ولا قطب ، وقال قوم ان معبودهم هو الفضاء وهو جسم تحل الأشياء فيه ، ليس بذى غاية ولا نهاية ، وقال بعضهم : هو الفضاء ليس بجسم ، والأشياء قائمة به .

فقد ذكر عن هاتين الفرقتين أنه لانهية لمساحته مع قول بعضهم إنه جسم وقول بعضهم إنه ليس بجسم ؛ كما ذكر عن آخرين من الجسمة أنه جسم ، وهو في كل مكان ، وفاضل عن جميع الأماكن ، وهو مع ذلك متناه ، وعن آخرين أنه بقدر العالم . وأما القائلون بأنه على العرش ، فلم يذكروا عنهم قولاً أنه لانهية لمساحته ، وذكر أيضاً عن زهير الأثرى ، وإبي معاذ التومني أنه فوق العرش وبكل مكان ، وقال : فأما أصحاب زهير الأثرى ، فإن زهيراً كان يقول إن الله بكل مكان ، وأنه مع ذلك على عرشه ، وأنه يرى بالأبصار بلا كيف ، وأنه موجود الذات بكل مكان ، وأنه ليس بجسم ولا محدود ، ولا يحوز عليه الحلول والماسة ، ويزعم أنه يحيى يوم القيامة ، كما قال : ( وجاء ربك والملك صفاً صفاً ) بلا كيف .

فيقال له : إذا نازعتك إخوانك المتكلمون الجهمية من الجسمة وغير الجسمة الموافقون لك على أنه ليس فوق العرش الذين يقولون لانهية لذاته ومساحته مع قولهم أنه جسم ومع قولهم أنه ليس بجسم ، فما حجتك عليهم ؟ وهذا هو القسم الأول وهذا ليس من أقوال من يقول أنه فوق العرش .

و كذلك ذكر أبو الحسن الأشعري لما ذكر اختلاف الناس ، هل هو في مكان دون مكان ، أم لا في مكان ، أم في كل مكان ، فقال : قد ذكرنا قول من امتنع من ذلك وقال إنه في كل مكان حال ، وقول من قال لانهائية له ، وأن هاتين الفرقتين ذكرنا القول انه في مكان دون مكان . فاجبر أن القائلين بأنه لانهائية له ينكرون ان يكون في مكان دون مكان ، فلا يقولون إنه فوق العرش ، لكن هذا المؤسس ان لم يبطل قول هؤلاء بالحجة والاختصاص ، فانه ينكر أن يكون الله فوق العرش ، ويوافقهم على اطلاق القول بأنه لانهائية له ولاحد ولا غاية ، وإن كان يفسر ذلك بتفسير آخر ، لكن نفي قولهم لا بد له من حجة .

فأما الوجه الأول الذي ذكره فيقولون له : لانسلم أن الخط المنتهي يمكنه أن يسامت غير المنتهي ، فقولك « زال عن الموازاة الى المسامته » فرع إمكان ذلك والحال المذكور إنما لازم من فرض مسامته خط متناه نخط غير متناه ، فلزم من قولك أن يحصل في المنتهي نقطة هي أول نقطة المسامته وأن لا يحصل ، لكن قولك : « إن هذا الحال إنما لازم من فرضنا أن ذلك الخط غير متناه » ممنوع ؛ بل يقال : هذا الحال إنما لازم من فرض مسامته المنتهي لغير المتناه ، فالاحالة كانت بفرض مسامته له ؛ لا بفرض وجود غير المنتهي ؛ لم قلت إن الأمر ليس كذلك .

وقد يقول لك أحد الفريقين من هؤلاء : نحن نقول انه غير متناه وأنه غير جسم ؛ وحينئذ لا يمكن ان يفرض فيه خطوط ونقط ، فلا بد من إقامة دليل على امتناع شيء ليس بجسم غير متناه ؛ فان أقمت دليلا على ذلك بطل ما ذكرته في القسم الثالث من وجود أحياز خالية فوق الباري ؛ لأنه إذا أوجب عندك تناهي

الأبعاد وإن لم تكن أجساما وجب تناهى الأحياز ، فلم يجب أن يكون فوق  
الباري حيز ولا بعد كما ألزمهم إياه في القسم الثالث .

الجواب عن  
الوجه الثاني  
من القسم الأول

وأما الوجه الثاني الذي احتججت به عليهم فقولك : إذا كان القول بوجود  
بعد غير متناه ليس محالا ، فعند هذا لا يمكن إقامة الدليل على كون العالم متناهيا  
بكليته وذلك باطل بالاجماع . يقولون لك أكثر ما يمكنك دعوى الاجماع على  
أن دليله امتناع بعد لا يتناهى ، ولا يلزم من الاجماع على الحكم أن يكونوا  
مجمعين على دليل معين .

وأيضاً فلا يلزم من بطلان هذا الدليل بطلان سائر الأدلة ، كيف وقد  
ذكرت انه مجمع عليه ، والاجماع من أعظم الأدلة ، إذ حجة الاجماع ليست موقوفة  
على إحالة أبعاد لا تتناهى ؛ بدليل أن سلف الأمة وأئمتها يعترفون أن الاجماع حجة  
من غير أن يبنوا ذلك على أدلة فيها هذه المقدمة التي قد لا تخطر ببال أكثرهم .

وقد يقول هؤلاء : هب أنه قام دليل تناهي العالم وتناهي الخلق وتناهي  
الأبعاد التي فيها المحدثات فلم قلت إن ذلك محال في حق البارى ؟ ! وهذا يقوله  
مثبتة الجسم ونفاته ، كما تقدم ذكر القولين لهم .

الجواب عن  
الوجه الثالث  
من القسم الأول

وأما الوجه الثالث قولك : لو كان غير متناه من جميع الجوانب أوجب  
أن لا يخلو شيء من الجهات والأحياز عن ذاته فحينئذ يلزم ان يكون العالم مخالطا  
لأجزائه ، وأن يكون القاذورات والنجاسات كذلك ، وهذا لا يقوله عاقل .  
فإن أردت أن ليس في المكلفين من العقلاء من يقوله فقد قاله منهم طوائف ،  
كما ذكرناه عن الأشعرى أنه نقل ذلك عن طائفتين ممن يقول إن له مساحة :  
طائفة تقول إنه جسم ؛ وطائفة تنفى الجسم .



وأيضاً فطوائف من الجهمية يقولون إنه بذاته في كل مكان ، وقد ذكر الأئمة والعلماء ذلك عن الجهمية وردوا ذلك عليهم ، وطوائف آخر يقولون إنه موجود الذات في كل مكان ، وانه على العرش ، كما نقله الأشعري عن زهير وأبي معاذ .

وأيضاً : هؤلاء الاتحادية يصرحون بذلك تصريحاً لا مزيد عليه ، حتى يجعلونه عين الكلب والخنزير والنجاسات ، لا يقولون إنه مخالط لها ؛ بل وجودها عين وجوده ، وهذا وإن كان من أعظم الكفر فالغرض أن إخوانه من الذين يقولون ان الله ليس فوق العرش قد قالوا هذا كله وماهو أكثر منه ، فلا بد أن يرد قولهم بطرقه التي يسلكها وإلا لم يكن قوله أصح من قولهم ، بل قولهم أقرب الى العقل من قوله انه لاداخل العالم ولا خارجه ، ولهم في الجواب عن المخالطة من الكلام ماهو مع كونه باطلاً أقرب الى العقل من كلامه مثل قولهم انه بمنزلة الشعاع للشمس الذي لا يتجنس بما يلاقيه ، وبمنزلة الفضاء والهواء الذي لا يتأثر بما يكون فيه ، ونحو هذا من الأمثال التي يضرّبونها لله ، فهم مع كونهم جعلوا لله نداً وعدلاً ومثلاً وسمياً في كثير من أقوالهم إن لم يكونوا أمثل منه فليسوا دونه بـكثير .

وأما إن أردت أن العقل يبطل هذا القول ، فلم تذكر على بطلانه حجة عقلية أكثر ما ذكرت قولاً تنفر عنه النفوس او ما يتضمن نوع نقص ؛ وأنت تقول ليس في العقل ما ينفي عن الله النقص ، وإنما نفيته بالاجماع . فهذا الوجه في جانب من يقول بالقسم الثالث .

وأما القسم الثاني وهو التناهي من جهة دون جهة فما علمت به قائلًا ، فان قال هذا أحد فانه يقول انه فوق العرش ذاهباً الى غير نهاية ، فهو متناه من جهة العالم غير متناه من الجهة الأخرى ، وهذا لم يبلغنى أن أحداً قاله ، ونقل الأشعري

الجواب عن  
القسم الثاني

يقتضى أن هذا لم يقله أحد ؛ بل كل من قال بعدم نهايته أنكر أن يكون فوق العرش .

الوجه الثالث أن يقال : فرض بعد غير متناه لا يحلو : إما أن يكون محالا ، أو لا يكون محالا . فإن كان محالا بطل ما ذكر مما ذكرته في القسم الثالث من تجويز أحياز خالية فوقه إذا كان متناهيًا من جميع الجهات ، فانه إذا وجب تنهاى الأبعاد لم يجب أن يكون فوق العالم بعد ، فضلا عن أن يكون فوق الباري بعد . وإذا فرض ما ذكرته في القسم الثالث وهو أحد الوجهين نفي « الوجه الأول » وهو كون كل ماله قدر مخصوص يجب أن يكون محدثا ، وقد تقدم الكلام عليه بما فيه كفاية وإذا بطل الوجهان بطل ما ذكرته على إفساد ( القسم الثالث ) وإن كان فرض بعد غير متناه ممكنا ثبت إمكان ( القسم الأول ) وبطل ما ذكرته من الحجة على إحالة ذلك ، فقد ظهر على التقديرين أن ما ذكرته ليس بدليل صحيح .

« الثالث » ان  
فرض بعد غير  
متناه ليس  
بدليل صحيح

الوجه الرابع أن (القسم الثانى) وهو أنه غير متناه من بعض الجوانب ومتناه من سائر الجوانب ، وإن كنا لم نعلم به قائلا فلم تذكر دليلا على إبطاله ، ولا استدلت على إبطاله بنص أو إجماع . فأما الدليل الذى ذكرته على امتناع بعد غير متناه ؛ فقد تقدم القول عليه ، مع إن تلك الوجوه لا تصلح هنا كما صلحت هناك .

( الرابع ) انه  
لم يذكر دليلا  
على ابطال القسم  
الثانى

أما « الوجه الأول » وهو اجتماع وجود المسامطة وعدمها إذا قدر مسامطة غير المتناهي للمتناهي . فانه معا تقدم فيه إذا كان متناهيًا من بعض الجهات أمكن فرض المسامطة فى تلك الجهة ، وحينئذ فتسامت النقطة فوقانية من تحت الجهة قبل التحتانية ؛ لكن هذا لا يحصل الا عند فرض مسامتا من الجهة التى لاتتناهى .

بقية الجواب  
عن الوجه الاول  
من القسم الاول

بقية الجواب  
عن الوجه الثالث  
من القسم الاول

وأما الوجه الثالث وهو لزوم مخالطة ذاته للقاذورات ، فهذا لا يلزم إذا قيل إنه متناه من جانب الخلق دون الجانب الآخر ، فإنه حينئذ لا يكون مخالطاً لهم من هذا الوجه هنا بطولاً ظاهراً .

بقية الجواب  
عن الوجه الثاني  
من القسم الثاني

وأما بطلان إقامة الدليل على تناهي العالم فقد تقدم الكلام عليه ، مع أن العالم في بقاءه فيه متناه من أوله غير متناه من آخره ، ففيه تناء من وجه دون وجه ، لكن هذا ليس هو المنتهائي في الجهة والمقدار والبعد .

الجواب عن  
الوجه الثاني  
من القسم الثاني

والغرض أن الوجوه الثلاثة هي في هذا القسم فيها نوع نقص عن ذلك القسم وأما الوجه الثاني وهو قولك : ان الجانب الذي فرض أنه غير متناه والجانب الآخر إما أن يتساويا في الحقيقة والماهية ، وإما أن لا يكونا كذلك ، أما القسم الأول فإنه يقتضى أن يصح على كل واحد من هذين الجانبين ما يصح على الآخر وذلك يقتضى جواز الفصل والوصل والزيادة والنقصان . فيقال لك : مشاركة الشيء لغيره في حقيقته لا يقتضى مساواته له في المقدار ، كالمقادير المختلفة من الفضة والذهب وسائر الأجسام التماثلة في الحقيقة ، فإنها تماثل في الحقيقة مع اختلاف المقادير ، وحينئذ فهذه الأمور إنما يجوز على بعضها ما يجوز على بعض فيما تماثلت فيه وهو الصفة والكيفية ، وأما ما يتعلق بالمقدار فليس الكبير في ذلك كالصغير ولا يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر ، بل للصغير أحكام لاتصح في الكبير وللصغير أحكام لاتصح على الصغير ، مثل شغل الحيز الذي بقدره وغير ذلك .

وإذا كان كذلك فالبعد الذي يتناهى من أحد جانبيه دون الآخر وإنما تماثلت حقيقة الجانبين في الصفة والكيفية ، فلم تماثل في المقدار ؛ لأن أحدهما أكبر من الآخر قطبا (١) فلا يلزم ان يجوز على غير المنتهائي من النقص والفصل .

وأيضاً فإن لزم أن يحوز على أحدهما ما يحوز على الآخر ، فقولك :  
ذلك يقتضى جواز الفصل والوصل والزيادة والنقصان على ذات الله تعالى . هذا هو  
بعينه الدليل على امتناع كونه متناهياً ، وهو أن المتناهي يقبل الزيادة والنقصان ،  
وقد قيل لك أن هذا ممنوع فيما وجوبه بنفسه ؛ فان صفاته تكون لازمة لذاته ،  
فلا يمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه ، كما نقول إن معلوماته أكثر من  
مقدوراته ، ومقدوراته أكثر من مخلوقاته ومراداته ، وهذا وإن لم يكن نظير ذلك .  
والغرض التنبيه على تقدم الكلام فى مثل هذا .

وأيضاً فلم تذكر دليلاً على امتناع الفصل والوصل والزيادة والنقصان ،  
فان اعتصمت فى ذلك باجماع كانت الحجة سمعية ، وأن قنعت بنفور النفوس  
عن ذلك فنفور النفوس على قولك أعظم ، مع أن هذا ليس حجة عندك .

الجواب عن  
القسم الثانى  
من القسم الثانى

وقولك : وأما ( القسم الثانى ) وهو القول بأن أحد الجانبين مخالف للجانب  
الآخر فى الحقيقة والماهية ، فنقول : إن هذا محال ، من وجوه ( الأول ) ان هذا  
يقتضى كون ذاته مركبة ، وهو باطل كما بيناه .

يقال لك قد تقدم الكلام على إبطال حجة التركيب ، بما يظهر به فسادها  
الكل عاقل لبيب .

فقولك : ( الثانى ) أنا بينا أنه لا معنى للتمييز إلا الشيء الممتد فى الجهات  
المختص بالأحياز ، وبيننا أن المقدار يمتنع أن يكون صفة ؛ بل يجب أن يكون  
ذاتاً ، وبيننا أنه متى كان الأمر كذلك كانت جميع التمييزات متساوية ، وإذا  
كان كذلك امتنع القول بأن أحد جانبي ذلك الشيء يخالف الجانب الآخر  
فى الحقيقة والماهية .

فيقال لك : هذه حجة نمائل الأجسام ، وقد تقدم أنها من أبطل ما في العالم من الكلام ، وهي منشأها من كلام المعتزلة والجهمية ، كما ذكره الأشعري وغيره كما أن الأولى من كلام الفلاسفة والصائبة ، وهي أيضاً من حجج المعتزلة والجهمية ، وقد تبين أن صفة الشيء المقدر المحدود ، وليس هو عين الشيء المقدر المحدود ، وتبين أيضاً أنه لو كان المقدار هو الذات لم يجب أن تكون المقدورات متساويات ، فإن بينها اختلافاً في صفات ذاتيات لها ، وهي مختلفة في تلك الصفات الذاتية ، وإن كانت مشتركة في أصل المقدار الذي جعلته الذات ، وغايتها أن تكون بمنزلة الأنواع المشتركة في الجنس التمايزة بالفصول .

وايضاً فأنت وسائر الصفاتية بل وجميع العباد يثبتون لله معاني ليست متماثلة ؛ بل هذا واجب في كل موجود ، مثل إثبات أنه موجود بنفسه ومبدع بنفسه ومبدع لغيره ، وأنه عالم ، وأنه قادر ، وأنه حي ، وهذه حقائق مختلفة ، فالقول في اقتضاها للتركيب كالقول في اختلاف الجانبين كذلك ، كما تقدم ذلك .

وأما حجة تساوي الأبعاد وتماثلها . فهذه الحجة إن صحت فهي كافية في نفي كونه كذلك ، سواء قبل إنه متناه أو غير متناه ، والحجة المستقلة بنفسها في المطالب لاتصلح أن تجعل دليل بعض مقدمات دليل المطلوب ؛ لأن هذا تطويل ، وعدول عن سواء السبيل .

( الخامس ) الوجه الخامس انه اورد اعتراضا من جهة المنازع بقوله : فان قيل : الستم تقولون انه تعالى غير متناه في ذاته ، فيلزمكم جميع ما ألزمتموه علينا . وقال في الجواب قلنا الشيء الذي يقال انه غير متناه على وجهين : ( أحدهما ) أنه غير مختص بجهة وحيز ، ومتى كان كذلك امتنع أن يكون له طرف ونهاية وحد . و ( الثاني )

( الخامس )  
الجواب عما  
أورده الرازي  
من اعتراض  
منازعه عليه

انه مختص بجهة وحيز ، إلا أنه مع ذلك ليس لذاته منقطع وحد ، فنحن إذا قلنا إنه لانهائية لذات الله عنيانا به التفسير الأول .

فيقال : المعقول المعروف إذا قيل هذا لا يتناهى أولاً حد له ولا غاية ولا نهاية : أن يكون موجوداً ، أو مقدر الوجود ، ويكون ذلك الموجود أو المقدر ليس له حد ولا نهاية ولا منقطع ؛ بل لا يفرض له حد ومنقطع إلا وهو موجود بعده كما يقال في وجود الباري وبقائه فيما لم يزل ، ووجوده وبقائه فيما لا يزال ، بل في وجود أهل الجنة في الجنة فيما لم يزل بقاءه لا ينتهي ذلك الى حد الا ويكون بعده شيء ، كما أن وجود الباري لا يقدر له حد ووقت الا وهو موجود قبله ، وكذلك اذا قدر أجسام أو أبعاد لا تتناهى فانه لا يفنى قبله ، وكذلك إذا قدر أجسام أو أبعاد لا تتناهى فانه لا يفنى منها شيء او يقدر منها الا وهي تكون موجودة بعده ، وكذلك ما يقدر في الذهن الى حد ومنقطع الا ويقدر بعده شيء آخر ، وكذلك ما يقدر في الذهن من عدم التناهي من العلل وغيرها كما بين فسادة هو من هذا الباب .

فالغرض ان الشيء الذي يوصف بعدم التناهي إما حقيقة ، وإما مقداراً ممتنعاً وإما تقديرًا غير ممتنع ، أو غير معلوم الامتناع : كلهم مشتركة في ذلك ، فاما وصف الشيء بأنه غير متناه بمعنى أن ليس له حقيقة تقبل التناهي وتقبل عدم التناهي فوصف هذا بأنه غير متناه مثل صفة المعدوم بأنه غير متناهي ، لأنه لا يمكن له نهاية وحد وطرف ؛ ولا يمكن أن يقال وذاته لا تقبل أن يوصف بالتناهي وعدمه ؛ كما لا يقبل أن يوصف بالحياة وعدمها ؛ ولا بالعلم وعدمه ؛ ولا بالقدرة وعدمه .

ولهذا يفرق من يفرق بين عدم المحض وعدم الصفة عما من شأنه أن يقبلها فان الأعلى والأصم ونحو ذلك لا يوصف به المعدوم المحض ، ولا يقال أيضاً للعديم

الحض إنه جاهل أو عاجز ؛ أو يثبت له أنه عالم ولا قادر ؛ بل كل صفة تستلزم الثبوت يمتنع أن يوصف بها المعدم ؛ فإذا قيل : الأعمى والأصم كان ذلك نفيا للسمع والبصر عما يقبله ؛ لاعن المعدم الذي يمتنع أن يوصف بثبوت . ففرق بين نفي الصفة التي يمكن ثبوتها للموصوف في الذهن أو في الخارج ، ونفي الصفة التي لا تكون لافي الذهن ولا في الخارج ثبوتها للموصوف . فإذا قيل : المعدم لا يتناهى والمعدم غير متناهى . كان المعنى أن المعدم ليس له حقيقة تقبل أن تكون متناهية أو غير متناهية ، كما ليس له حقيقة تقبل أن تكون حية ، أو غير حية ، أو عالمة أو غير عالمة ، أو قادرة أو غير قادرة .

فإذا قيل : قول القائل في الله إنه غير متناهي بمعنى أن ذاته لا تقبل الوصف بالنهاية وعدمها . كان ذلك بمنزلة قول القائل ان الله ليس بأصم ولا ميت ولا جاهل بمعنى أن ذاته لا تقبل الوصف بهذه الصفات وعدمها ، فيكون المعنى حينئذ أنه لا يقال أصم ، ولا يقال غير أصم ولا يقال ميت ، ولا يقال غير ميت ، وهذا شر من أقوال الملاحدة الذين يمتنعون من إثبات الأسماء الحسنى له ونفيها ؛ فان أولئك يقولون لا نقول حي ولا غير حي ، بل يسلبون أصدادها ، فيقولون : هو ليس بميت ولا جاهل ، وان كان هذا الذي قالوه يستلزم عدمه ، كما تقدم ؛ لكن ليس ظهور عدمه في ذلك كظهوره في قول القائل لا يوصف بالموت ولا بعدمه ، ولا بالعجز ولا بعدمه ، كما لا يوصف بالقدرة ولا بعدمها ، ولا بالحياة ولا بعدمها ، بمعنى أن ذلك لا يجوز أن يوصف بشيء من ذلك لانفيا ولا إثباتا ، فان هذا حال المعدم المحض

وإذا كان كذلك فقول القائل : أنا أقول ان الله غير متناهي في ذاته بمعنى ان ذاته [ لا ] تقبل أن يوصف بالتناهي وعدمه — لأن ذلك من عوارض ذات المقدار ، كما لا يوصف بالطول وعدمه ، ولا بالقصر وعدمه ، ولا بالاستدارة والتثليث والتربيع وعدم ذلك ، لأن ذلك من عوارض المقدار وهو التجسيم والتحيز —

جمع بين النقيضين ؛ لأن قوله غير متناه في ذاته . يفهم المقدار الذي لا يتناهى ، وهو البعد الذى لا يتناهى ، كما إذا قيل : إنه لانهاية له في أزاله أفهم ذلك البقاء الذى لا يتناهى في الأزل الذى لا يتناهى ، وهو عمر الله الذى لا يتناهى ، كما يحلف به فيقال : لعمر الله ، كما حلف النبي ﷺ وأصحابه بذلك .

وقولهم بعد ذلك : لا يقبل الوصف بالتناهى وعدمه ، نفي لما اثبتوه من كونه غير متناهي ، وكذلك قوله : امتنع أن يكون له طرف ونهاية وحد . وهذا يفهم منه أن ذاته غير متناهي فلا نهاية لها ، وهو إنما أراد أن ذاته لا يحوز لإثبات النهاية لها ولا سلبها عنها ، وهذا صفة المعدوم .

فالخاصل أنهم في هذا المقام إما أن يفسروا سلب النهاية بما هو صفة المعدوم ، أو بما يستلزم وجوداً غير متناهي في نفسه . فان قالوا : ان وجود ذلك الموجود غير متناه في نفسه . فهذا قول من يقول إن ذات الله لانهاية لها . وان قالوا إن ذاته لا يحوز أن يعتقد أو يقال فيها إنها متناهية أو أنها غير متناهى ؛ لأنها لا تقبل الاتصاف بذلك ، فهذا صفة المعدوم سواء ، فأحد الأمرين لازم ، إما تمثيل ربهم بالمعدوم ، وإما القول بأبعاد لانهاية لها .

وهكذا كان السلف يقولون عن قول الجهمية ، أنهم لما قالوا ان الله ليس على العرش وأنه لا يكون في مكان دون مكان : صاروا تارة يقولون إنه في كل مكان ، ويقول من يقول منهم إنه موجود ولانهاية لذاته ، فيجعلونه من الموجودات المخلوقة ، أو نفس وجودها ، وتارة يقولون ليس في مكان اصلاً ، ولا داخل العالم ولا خارجه فيجعلونه كالمعدومات ، فهم دائماً مترددون بين الإشراك وبين التعطيل : إما يجعلونه كالمخلوقات ، وإما ان يجعلوه كالمعدومات ؛ فالأول يكثر في عبادهم ومتصوفتهم ، والثاني يكثر في علمائهم ومتكلمتهم .



ولهذا لما كان صاحب (الفصوص) ونحوه من القسم الأول جعلوه نفس الموجودات ، وجوزوا كل شرك في العالم وجعلوه نفس العابد والمعبود ، والناسك والمنكوح ، والشاتم والمشتوم ، وقالوا ما عبد أحد الله ، ولا يمكن أن يعبد إلا الله بل لا يتصور أن يكون العابد والمعبود عندهم إلا الله ، ولما كان صاحب التأسيس ونحوه من القسم الثاني جعلوه كالمعدومات المحضة ؛ ولهذا يقال فيهم : متكلمة الجهمية لا يعبدون شيئاً . وهذا هو نهاية التعطيل . ومتصوقتهم يعبدون كل شيء . وهذا نهاية الاشراك .

ولهذا ذكر علماء الاسلام والسنة ان هذا السلب أول من ابتدعه في الاسلام هم الجهمية ، وليس له أصل في دين المسلمين ولا غيرهم ، بل الموجود في كتاب الله وسنة رسوله وكلام سلف الأمة وأئمتها هو نفي ادراك نهايته ونفي الاحاطة به كما قال تعالى : ( لاتدركه الأبصار ) وقال من قال من السلف لمن سأله عن هذه الأشياء : الست ترى السماء ؟ قال : بلى . قال أفـسـكـلـها تـرى ؟ قال : لا : قال فأنه أكبر . وكذلك قوله ( ولا يحيطون به علما ) سواء كان الضمير عائدا على الله ، أو على ما بين ايديهم ، فان ذلك يدل على عدم إحاطة العلم بالله من طريق الأولى و كذلك قول النبي ﷺ « لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك » وغير ذلك ، وكذلك من قال من سلف الأمة إن حده لا يعلمه أحد غيره .

وقد قال سبحانه : ( وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون ) فآخبر سبحانه انهم ما قدروا الله حق قدره وهو يقبض الأرض بيده ويطوى السماء بيمينه كما استفاضت بذلك الأحادث الصحيحة عن النبي ﷺ ، مثل حديث أبي هريرة وابن عمر وابن مسعود كلها في الصحيحين ، ومثل حديث ابن عباس وغيره من الأحاديث الحسان ، وقال أيضاً في الآية الأخرى : ( وما قدروا الله حق قدره إذ

قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء ) فالآية الأولى في الأصل الأول من الاسلام وهو « التوحيد » والثانية في الأصل الثاني وهو « الرسالة » وهؤلاء الجهمية لهم قدح في كلا الأصلين ؛ فانهم لا يقدرّون الله حق قدره ، فلا يقبض عندهم أرضا ولا يطوي السماء بيمينه ؛ بل ليس له قدر في الحقيقة الخارجية عندهم ، وإنما قدره عندهم ما يقوم بالأنفـس والأذهان ، فيثبتون قدره الوجود الذهني دون العيني ، وكذلك عندهم في الحقيقة ما تكلم بشيء حتى ينزله على بشر ، لاسيما الصابئة المتفلسفة منهم ؛ فان الكلام إنما يفيض عندهم على قلب النبي من العقل الفعال لا من رب العالمين .

وقد قال في الآية الأخرى : ( وأن الى ربك المنتهى ) وقال : ( إنك كادح الى ربك كدحا فلاقية ) وقال : ( وردوا الى الله مولا هم الحق ) وقال : ( الا الى الله تصير الأمور ) واذا كان منتهى المخلوقات اليه ، وهو الغاية والنهاية التي ينتهي اليها امتنع أن يكون بحيث لا ينتهي اليه ، ولا يكون غاية . وما لا يوصف بالنهاية لا ينتهي اليه أصلا ؛ فانه لا اختصاص له حتى يكون الشيء غير منته اليه ثم ينتهي اليه ، بل وصف الشيء بالانتهاء اليه وعدم الانتهاء اليه سواء كما يقوله الجهمية فانه لا يتصور عندهم ان ينتهي الى الله شيء ، أو يرجع اليه أمر ، أو يصير اليه أمر أو يرد إليه أحد ، لاسيما الاتحادية منهم من يقول انه في كل مكان ، كما لا يتصور عنده أن ينزل من عنده شيء أو يرجع اليه شيء ، أو يصعد اليه شيء ، وليس هذا موضع تقرير ذلك .

وإنما الغرض هنا ، أن قوله : الشيء الذي يقال إنه غير متناه على وجهين ، أحدهما انه غير مختص بجهة وحيز . قول لا يعرف ، ما يعرف اطلاق القول على شيء بأنه غير متناه بهذا المعنى أصلا إلا إذا كان معدوماً ، أو كان ذاهباً في الجهات كلها غير متناه ، كما يقدر من الأبعاد .

(السادس) ان هذه الحجة معارضة بما اختص الله به من الصفات التي يشتوبها في التناهي وعدمه الوجه السادس ان هذا الوجه معارض بما اختص الله به سبحانه من الحقيقة والصفات ؛ فان الاختصاص بالوصف كالاختصاص بالقدر ، فهو مختص بالحياة والعلم والقدرة وغير ذلك بحيث له صفات مخصوصة يمتنع اتصافه بأضدادها ونقائضها ، ويقال فيها نظير ما قالوا في المقدار بأن يقال : إما أن تكون الصفات متناهية أو غير متناهية ، أو متناهية من وجه دون وجه . فان كانت متناهية فكل متناهي يستدعي مخصصاً ، ويقبل الزيادة والنقص كما قدره في المقدار . وان لم [ تكن ] متناهية لزم وجود صفات لانهاية لها . وفرض وصف لانهاية له كفرض قدر لانهاية له ، فان الصفة لا بد لها من محل ويلزم من عدم تناهيها عدم تناهي محلها . وايضا فان كل صفة متميزة عن الأخرى ، فيكون للصفات عدد ، فاما أن يكون عدد الصفات يتناهي ، أو لا يتناهي ، فان تناهي لزم الأول ، وإن لم يتناهي لزم الثاني ، وإذا كان له أعداد لا تتناهي ، فهو كمقدار لا يتناهي ، فكما يحتاج به على امتناع مقدار لا يتناهي يحتاج به على امتناع عدد صفات لا تتناهي ، إذ ما يفرض من المسامحة وعدمها في المقدار يفرض من المطابقة وعدمها في الأعداد .

وهذا الوجه يمكن أن يلزم به كل أحد فانه لا بد من الاعتراف بوجود له خاصة يتميز بها عما سواه ؛ إذ وجود ليست له خاصة تميزه ممتنع ، والكمليات مع كونها موجودة في الأذهان فتتميز ما في نفس زيد عما في نفس عمرو ؛ فانها من الصفات القائمة بالأذهان . وإذا كان لكل موجود خاصة يتميز بها سواء كان واجباً بذاته أو كان ممكناً فالقول في اختصاصه بتلك الخاصة كالقول في اختصاصه بقدر .

## فصل (١)

قال الرازي ( البرهان الرابع ) على أنه يمتنع ان يحصل في الجهة والحيز هو

قوله ( البرهان الرابع ) على أنه يمتنع ان يحصل في الحيز والجهة : ان هذا الحصول اما ان يكون واجبا على جائزا وكلاهما باطل

أنه لو حصل في شيء من الجهات والأحياز لكان إيمان يحصل مع وجوب أن يحصل فيه ، أولاً مع وجوب أن يحصل فيه . والقسمان باطلان ، فكان القول بأنه تعالى حاصل في جهة محالاً وإنما قلنا إنه يمتنع أن يحصل فيه مع الوجوب لوجوه :

( الأول ) : أن ذاته مساوية لذوات سائر الأجسام في كونه خاصلاً في الحيز ممتداً في الجهة ، وإذا أثبت التساوي من هذا الوجه ثبت التساوي في تمام الذات على ما بيناه في البرهان الأول في نفي كونه جسماً . وإذا ثبت التساوي مطلقاً فكل ما صح على أحد المتساويين وجب أن يصح على الآخر ، ولما لم يجب في سائر الذوات حصولها في ذلك الحيز وجب أن لا يجب في تلك الذات حصولها في ذلك الحيز وهو المطلوب .

( الثاني ) : أنه لو وجب حصوله في تلك الجهة وامتنع حصوله في سائر الجهات لكانت تلك الجهة مخالفة في الماهية لسائر الجهات ، فينبذ تكون الجهات شيئاً موجوداً ، فإذا كان الله واجب الحصول في الجهة أزلاً وأبداً التزموا قديماً آخر مع الله تعالى في الأزل ، وذلك محال .

( الثالث ) أنه لو جاز في شيء مختص بجهة معينة أن يقال اختصاصه بتلك الجهة واجب جاز أيضاً ادعاء أن بعض الأجسام حصل في حيز معين على سبيل الوجوب بحيث يمتنع خروجه عنه . وعلى هذا التقدير لا يتمشى دليل حدوث الأجسام في ذلك . فثبت أن القائل بهذا القول لا يمكنه الجزم بحدوث كل الأجسام ؛ بل يلزمه تجويز أن يكون بعضها قديماً .

( الرابع ) وهو أننا نعلم بالضرورة أن الأحياز بأسرها متساوية لأنها فراغ محض وخلاء صرف ، وإذا كانت بأسرها متساوية يكون حكمها واحداً وذلك يمنع القول بأن الله تعالى واجب الاختصاص ببعض الأحياز على التعيين .

فان قالوا : لم لا يجوز أن يكون اختصاصه بمجهة فوق أزلي ؟ قلنا : هذا باطل لوجهين :

(أحدهما) انه قبل خلق العالم ما كان الا الخلاء الصرف والعدم المحض ، فلم يكن هناك لافوق ولا تحت ، فبطل قولكم .

(الثاني) لو كان الفوق متميزاً عن التحت بالتميز الذاتي لكانت أموراً موجودة قابلة للانقسام ، وذلك يقتضي تقدم الجسم ؛ لأنه لا معنى للجسم الا ذلك .

(الثالث) هو أنه لو جاز أن يختص ذات الاله تعالى ببعض الجهات على سبيل الوجوب مع كون الأحياز متساوية في العقل لجاز اختصاص بعض الحوادث المعينة ببعض الأوقات دون بعض على سبيل الوجوب مع كونها متساوية في العقل ، وعلى هذا التقدير يلزم استغناؤها عن الصانع ، ولجاز أيضاً اختصاص عدم القديم ببعض الأوقات على سبيل الوجوب ، وعلى هذا التقدير ينسد باب إثبات الصانع ، وباب اثبات وجوبه وقدمه .

(الخامس) أنه لو حصل في حيز معين مع كونه لا يمكنه الخروج منه لكان كالمفلوج الذي لا يمكنه ان يتحرك أو كالمربوط الممنوع من الحركة ، وذلك نقص ، والنقص على الله محال .

وأما « القسم الثاني » وهو أن يقال إنه تعالى حصل في الحيز مع جواز كونه حاصلًا فيه ، فنقول ان هذا محال ؛ لأنه لو كان كذلك لما ترجح وجود ذلك الاختصاص الا يجعل جاعل وتخصيص مخصص ، وكل ما كان كذلك فالفاعل متقدم عليه ، فيلزم أن لا يكون حصول ذات الله في الحيز أزلياً ، لأن ما تأخر عن الغير لا يكون أزلياً ، واذا كان في الأزل مبرأً عن الوضع والحيز امتنع أن يصير بعد ذلك مختصاً بالحيز ، والا لزم وقوع الانقلاب في ذاته تعالى وهو محال (×) .

الجواب : ان لفظ  
الحيز والجهة فيه  
اشتراك

والكلام على هذه الحجة على قول من يطلق الحيز والجهة ومن لا يطلق ذلك على مذهب مثبتة الجسم ونفاته مع قولهم إنه على العرش سواء ؛ فانه يمكن ان يقال : لو كان فوق العرش أو كان عالياً على العرش لكانت فوقيته وعلوه ، إما واجباً ، وإما جائزاً . وساق الحجة . والجواب عنها : أن يعرف أن لفظ الحيز والجهة ونحو ذلك فيه اشتراك ، كما تقدم . فقد يراد به شيء منفصل عن الله كالعرش والنعيم ، وقد يراد به مالمس منفصلاً عنه . كما ذكرنا أن لفظ « الحيز » و « الحد » في المخلوقات يراد به ما ينفصل عن الحدود ويحيط به ، ويراد به نهاية الشيء وجوانبه ؛ فان كلاهما محوزه . وقد يراد بالحيز أمر عديم وهو ما يقدر فيه الأجسام ، وهو المعروف من لفظ الحيز عند المتكلمين الذين يفرقون بين لفظ الحيز والمكان ، فيقولون : الحيز تقدير المكان . وكذلك « الجهة » قد يعنى بها أمر وجودي منفصل عنه ، فقد يعنى بها ما لا يقتضى موجوداً غيره ، بل يكون إما أمراً عديماً وأما نسبياً وإضافياً . واذا كان في الألفاظ اشتراك فمن مسمى ذلك ما يكون واجباً ، ومنه ما يكون جائزاً . والاستفصال يكشف حقيقة الحال ، وحينئذ فالكلام عليها من وجوه :

ان عنى نهائية  
المتحيز .. وكونه  
بعيـث يشار اليه  
لم نسلم ان  
ذلك غير واجب  
( وهو الوجه  
الأول )

الأول أن يقال : ماتعنى بقولك : لو حصل فى شىء من الجهات والأحيـاز لكان إما أن يحصل مع الوجوب ، أو مع عدم الوجوب . أتعنى بالحيز ما هو من لوازم المتحيز ، وهى نهايته وحده الداخـل فى مسماه ؟ أم تريد بالحيز شيئاً موجوداً منفصلاً عنه كالعرش ؟ وكذلك « الجهة » أتريد بالجهة أمراً موجوداً منفصلاً عنه ؟ أم تريد بالجهة كونه بحيث يشار اليه ، ويمكن الاحساس به وان لم يكن هناك موجود غيره ؟ فان أراد بالحيز المعنى الأول ، وهو ماهو من لوازم كل متحيز وان أراد بالجهة كونه يشار اليه من غير وجود شىء منفصل عنه : لم نسلم أن ذلك غير واجب ، وبهذا التفصيل يظهر الجواب عما ذكره من الوجوه .

أما قوله : لا يجب في سائر الذوات حصولها في ذلك الحيز ، فكذلك هذا . فيقال له : بل يجب في سائر الذوات المتحيزة أن يكون لكل منها تحيز يخصه ، وهو قدره ونهايته التي تحيط به ، ويلزمه الحيز الذي هو تقدير المكان ، وهو عديم ، لكن لا يجب أن يكون عين تحيز هذا وعين حيزه الذي هو نهايته أن يكون عين تحيز الآخر وحيزه الذي هو نهايته ، كما لا يجب أن يكون عين هذا هو عين الآخر ؛ فإن حيزه بهذا التفسير داخل في مسمى ذاته ونفسه وعينه ، والشيثان المتماثلان لا يكون أحدهما عين الآخر ؛ فإن هذا لا يقوله عاقل ، وهذا معلوم بالاضطرار لانزاع فيه ، هذا لو سلم أن الأجسام متماثلة ، فكيف وقد تقدم أن هذا قول باطل .

و كذلك قوله في ( الثاني ) : لو وجب حصوله في تلك الجهة لكانت مخالفة لغيرها ، فيكون موجوداً فيكون مع الله قديماً آخر . يقال : اثبات صفة (١) قديمة ليس ممتنعاً على الله ، كما اتفق عليه الصفاتية ، أولاً نسلم أنه ممتنع ، والقدر والحيز الداخل في مسمى المتحيز الذي هو من لوازمه ابلغ من صفاته الذاتية ؛ فإن كل وجود متحيز بدون الحيز الذي هو جوانبه المحيطة به يمنع أن يكون هو إياه والقديم الذي يمتنع وجوده مع الله ما يكون شيئاً منفصلاً عنه ؛ بل شيء يكون داخلاً في مسماه ليس خارجاً عنه .

وقوله في ( الوجه الثالث ) : لو جاز دعوى وجوب اختصاص شيء بجهة معينة جاز أن يدعى في بعض الأجسام حصوله في حيز بعينه على سبيل الوجوب ، وحينئذ لا يتمشى دليل حدوث الأجسام ؛ بل يلزمه تجويز قدم بعضها يقال له كل جسم فانه مختص بتحيز ، وحيزه الذي هو جوانبه ونهايته وحدوده الداخلة في مسماه ، وأما اختصاصه بتحيز وجودي منفصل عنه فذلك شيء آخر لا يلزم ، كما قد بيناه . فاعلم أن ذلك لا ينافي ما ذكرناه من دليل حدوث الأجسام ، مع أن ذلك

الدليل لانرضيه لا لهذا لكن لمعاني آخر ، ومع أن المنازعين له الذين يقولون هو جسم أوله حد وقدر ينازعونه في حدوث كل ما كان جسماً أوله حد ، فقد يقولون : دعوى حدوث جميع هذا مثل دعوى حدوث كل ذات ، أو كل موصوف ، أو كل صفة وموصوف وحدث كل قائم بنفسه أو كل موجود ، ونحو ذلك .

الجواب عن الوجه  
الرابع

وقوله في ( الوجه الرابع ) : الاحياز متساوية ، وذلك يمنع الاختصاص ببعضها على التعيين . يقال له : الأحياز المتساوية التي تدعى فيها التساوى هي ما كانت منفصلة عن المتحيز ، كما ذكر من الخلاء والفراغ ، وأما الذي هو داخل في مسمى المتحيز وهو جانبه وحده ونهايته ، فهذا تابع للمتحيز ، وهذه الأحياز مختلفة باختلاف المتحيزات ، فحيز كل متحيز وهو حده ونهايته وجانبه يتبع حقيقته ، وهذا ظاهر ، فحيز الذهب ذهب وحيز الفضة فضة بهذا الاعتبار .

الجواب عن الوجه  
الخامس

وقوله في ( الوجه الخامس ) : المختص بحيز معين يكون كالمربوط والمفلوج . يقال له : هذا إنما يقال إذا كان في حيز وجودي منفصل عنه ، أما ما هو داخل في مسمى نفسه وهو حده ونهايته فلا يلزم ذلك فيه ، كما لا يلزم في سائر المتحيزات ، وهذا ظاهر ؛ بل عدم هذا يستلزم عدم (١) في سائر المتحيزات ، وهذا ظاهر ؛ بل عدم هذا يستلزم عدم بعض الشيء .

« ثانية » ان اراد  
بالحيز أمراً  
موجوداً منفصلاً  
عنه فحصوله فيه  
على سبيل الجواز  
( وهو الجواب  
عن القسم الثاني )

الوجه الثاني أن يقال : إذا أراد القائل بأنه متحيز وأراد بالحيز أمراً موجوداً منفصلاً عنه كالنام والعرش فإنه قد يقول حصوله فيه على سبيل الجواز ، وبذلك يظهر الجواب عن قوله : ذلك الاختصاص لا يكون إلا بجعل جاعل وهو الفاعل المتقدم على التخصيص ، فيلزم أن لا يكون ذات الله في الحيز أزلياً؛ فإن هذا سلم

(١) كذا بالأصل ولعله : العدم .



على هذا التقدير بأن حصول ذاته فوق العرش ليس أزليا ، بل كان الله قبل أن يكون مستوياً على العرش ، سواء قيل إن الاستواء أمر نسبي إضافي أو قيل إنه من صفات الأفعال وأنه استوى على العرش بعد أن لم يكن مستويا عليه : فعلى التقديرين إنما حصل الاستواء بخلقه للعرش ، وخلقه للعرش بمشيئته واختياره ،

وأما قوله : وإذا كان في الأزل مبرءاً عن الموضع والحيز امتنع أن يصير بعد ذلك مختصاً بالحيز والالزم الانقلاب في ذاته . يقال له : هذا ممنوع ؛ فانه إذا كان في الأزل مبرءاً عن حيز وجودي كالعرش والغمام ثم صار بعد أن خلق العرش والعالم فوقه لم يكن ذلك ممتنعاً ؛ فان تجدد النسب والاضافات عليه جائز باتفاق العقلاء ؛ وأما إن قيل إن الاستواء فعل وأنه استوى عليه بعد أن لم يكن مستويا كما هو المعروف من مذاهب السلف وأهل الحديث : فهذا مبني على مسألة الحركة وحلول الحوادث ، وقد تقدم كلامه بان هذا لم يقم دليل عقلي على نفيه ، وان جميع الطوائف يلزمهم القول به ، وليس ذلك انقلاب في ذات الله (١) بحال كما تقدم .

وهو إنما ادعى لزوم الانقلاب لأنه أخذ لفظ الحيز بالاشتراك فقدر أنه يصير متحيزاً بعد أن لم يكن متحيزاً ، ومعلوم أن هذا يوجب انقلاب ذاته ؛ فان ضرورة صير (٢) المتحيز متحيزاً توجب الانقلابات ؛ لكن هذا التحيز هو القسم الأول ، وهو التحيز اللازم للمتحيز الذي يمتنع انفصاله عنه . والمراد بالحيز في هذا المتحيز إما أمر عديمي ، أو إضافي ، أو المراد به جوانب المتحيز ونهايته . فلو كان في الأزل مبرءاً عن هذا ثم صار موصوفاً به لزم الانقلاب . ونظيره في المخلوقات أن يصير مالم ليس بجسم جسماً ، وهذا عند قوم ممتنع ، وعند قوم قد يقلب الله الأعراض

(١) بالأصل : في كتاب الله . وهو غلط .

(٢) بالأصل : عسر . أو : غير .

قوله وإذا كان  
في الأزل مبرءاً عن  
الموضع والحيز  
امتنع أن يصير  
مختصاً بالحيز الخ  
جوابه

أجساماً ، وذلك انقلاب بلا نزاع ، أما إذا اريد بالخير أمراً موجوداً منفصلاً عنه فلا يلزم بكونه فوقه وعليه أن تنقلب ذاته بوجه من الوجوه .

فان للناس في كونه فوق العرش والعالم قولان مشهوران لعامة الطوائف من المتكلمين ، وأهل الحديث ، والفقهاء ، والصوفية (١) من احتساب إبي حنيفة والشافعي واحمد وغيرهم : ( أحدهما ) أنه مجرد نسبة وإضافة بين المخلوق والخالق او بين العرش والرب ، تجددت بخلقه للعرش من غير أن يكون هو في نفسه تحرك أو تصرف بنفسه شيئاً ، وهذا قول من يقول يمتنع حلول الحوادث بذاته ، وتمتنع الحركة عليه . و ( القول الثاني ) هو المشهور عن السلف وأئمة أهل الحديث وكثير من أهل الكلام والفقهاء والصوفية (٢) من الطوائف الأربعة وغيرهم أنه استوى عليه بعد أن خلق السموات والأرض ؛ كما دل عليه القرآن ؛ فيكون قد استوى عليه بعد ان لم يكن مستوياً عليه ؛ وكذلك استواؤه الى السماء ، ومجيؤه وإتيانه ؛ كما وردت بذلك النصوص المتواترة الصحيحة ؛ وعلى هذا التقدير فليس في ذلك انقلاب لذاته ؛ بل قد ذكر هو أن ليس في الأدلة العقلية ما يحيل ذلك .

« ثالثاً » ان  
يقال : تعينه  
واجب اذا عني به  
تقدير المكان

الوجه الثالث ان يقال : تحيزه واجب ويحزم بذلك بناء على أن نفس العرش ليس بحيز ؛ بل الحيز تقدير المكان ؛ ومن قال بذلك فهم في جواز الحركة عليه على قولين . فمن قال بالامتناع يقول إنه لما خلق العرش تجددت بينه وبين العرش نسبة ولم يتغير عما كان موصوفاً — إن وصفه بأنه متحيز . فانا قد ذكرنا أن للقائلين بأنه على العرش في ذلك قولان .

(١) كذا بالأصل . وقاعدته في حكاية أقوال هؤلاء اذا ذكر الصوفية ان يذكرهم بعد الفقهاء .

وقد يقول : إن حصوله في الحيز المعين واجب . ومن قال ذلك يجب عن أوجه خمسة : أما ( الوجه الأول ) فبني على تماثل المتحيزات ، وقد تقدم أن هذا باطل .

عود على الجواب  
عن الوجه الثاني

وأما قوله ( في الوجه الثاني ) أنه لو وجب حصوله في الجهة وامتنع حصوله في غيرها لكانت تلك الجهة مخالفة لغيرها في الحقيقة فتكون موجودة فيكون مع الله قديم غيره تعالى . يقال له : هؤلاء لا يقولون إن الحيز الذي يجب لله أمراً موجوداً منفصلاً عنه ، بل هو عندهم أمر عديم بينه وبين الله نسبة وإضافة ، أو هو تقدير المكان ، وذلك لا يقتضى وجود قديم آخر مع الله . ومن قال إن تقدير الزمان وتقدير المكان وجوديان قال بقدمهما جميعاً كما يقول ذلك طائفة من الصابئة ومن اتبعهم . ثم قد يقولون إن ذلك لازم لواجب الوجود بنفسه ، وقد يقولون أن القدماء خمسة : الزمان ، والمكان ، والنفس ، والهوى ، وواجب الوجود بنفسه ، كما يقول ذلك بعض الصابئين ومن اتبعهم كديمقراطيس (١) . والغرض أن المسلمين الذين يقولون ليس مع الله قديم منفصل عنه موجود لا يقولون أن الحيز موجود ، وقد تقدم الدليل على ذلك ، وقد قال هو بعد هذا : إنه قبل خلق العالم ما كان إلا الخلاء الصرف والعدم الخض . وذلك يناقض قوله أن الأحياز وجودية .

وأما قوله ما سبب الاختصاص بهذا الأمر العدم فسيأتي الكلام عليه .

عود على الجواب  
عن الوجه الثالث

وهؤلاء يقولون : قوله في ( الوجه الثالث ) : لو جاز في شيء مختص بجهة معينة أن يقال اختصاصه بتلك الجهة واجب جاز أيضاً ادعاء أن بعض الأجسام حصل في حيز معين على سبيل الوجوب ، وعلى هذا لا يتمشى دليل حدوث العالم ؛ فثبت أن القائل بهذا القول لا يمكنه الجزم بحدوث كل الأجسام ، بل يلزمه تجويز أن يكون بعضها قديماً . فهم يحييون بجوابين :

(١) انظر مقالة « ديمقراطيس » في الملل والنحل جزء ( ٢ ص ١٠٠ ) .

أحدهما ان الأجسام مختلفة بالحقيقة فلا يلزم من اختصاص بعضها بصفة معينة أن يكون غيره مختصاً بمثل تلك الصفة ، كما أنه عندهم إذا اختص بسائر صفاته الذاتية لم يلزم أن يكون غيره مختصاً لغيره .

الثاني أنهم إذا قالوا بان بعض الأجسام الباقية مختص بـجيز معين انما يبطل الدليل الذي ذكره منازعهم ، ولاريب في بطلان هذا الدليل عندهم ، كما اتفق السلف والأئمة على أنه من الكلام المنهى عنه ، ومن قال من هؤلاء إنه جسم لم ينكر أن الأجسام كلها ليست محدثة ، كما لا ينكر أن القائمات بأنفسها كلها ليست محدثة ، وأن الموصوفات كلها ليست محدثة ؛ بل يضل من يطلق العموم بحدوث الأجسام ، كما يضل من أطلق القول بحدوث الموصوفات والقائمات بأنفسها او الموجودات .

ويقولون قوله في الوجه ( الرابع ) : إنا نعلم بالضرورة أن الأحياز بأسرها متساوية ؛ لأنها فراغ محض وخلاء صرف ، وذلك يمنع وجوب الاختصاص ببعضها . فهم يقولون : ليس الاختصاص لمعنى فيها ؛ بل هو لمعنى في نفسه وهو امتناع الحركة عليه والانتقال عنه ، كما يوافقهم هو على ذلك ، وأيضاً فالعالم مختص بحيزه لمعنى فيه لا في حيزه .

عود على الجواب  
عن الوجه الرابع

وأما السؤال الذى أورده من جهتهم : لم لا يجوز أن يكون اختصاصه بجهة فوق أولى ، وجوابه بأنه قبل خلق العالم ما كان الا الخلاء الصرف ، وبأنه لو كان الفوقاني متحيزاً عن التحتاني لكانت وجودية . فانهم يقولون : كونه فوق العالم انما يظهر اذا خلق العالم ؛ فانه لما خلقه وهو على علو يستحقه بنفسه ، وخلق العالم بصفة التحت وجب أن يكون فوق العالم لمعنى في نفسه وفي العالم ، لا لمعنى وجودي في الحيز ، وإن لم يكن قبل خلق العالم ولا فوق العالم الا لعدم المحض

سؤال أورده من  
جهة منازعيه ،  
واجاب عنه .  
جوابهم عنه

واخللاء الصرف : فالاختصاص بالحيز لامتناع الحركة عليه عندهم ، ووجوب علوه لمعنى فى نفسه وفى العالم .

و كذلك قوله فى الثالث : لو جاز اختصاص ذات الاله ببعض الجهات على سبيل الوجوب مع كون الأحياز متساوية ، يلزم استغنائها عن الصانع . فيقولون هذا بناء على أن الأحياز أمور وجودية ، وليس الأمر كذلك ؛ بل هي أمور عدمية .

وقوله فى الخامس انه يكون كالمفلوج الذى لا يمكنه الحركة وهو نقص ، وهو على الله محال . فيقال : أنت تقول ان نفي النقص عن الله لا يعلم بالعقل . وأنت أيضاً تقول : لا يجوز عليه الحركة ، وقد تقدم الكلام على هذا فى آخر حجة من نفي الجسم ، وهو برهان الحركة ، وبيننا أن ما وصف به قول منازعيه يلزمه مثله أو أكثر .

الوجه الرابع قول من لا يوجب حصوله فى حيز معين خارج عنه وجودياً كان او عدمياً ؛ بل ذلك عنده على سبيل الجواز مطلقاً ، وهو قول كل من يقول انه استوى على العرش بعد أن خلق السموات والأرض بعد ان لم يكن مستوياً عليه ، ويقول انه [ استوى ] الى السماء ، وأنه يحىء يوم القيامة ويأتى ، إلى سائر ما جاءت به النصوص من ذلك . وعلى قول هؤلاء يجب حصوله فى حيز معين جل وتكون ذاته مستلزمة للتحيز المطلق لا لحيز معين ، وإذا حصل فى حيز معين جاز ان يكون حاصلًا فيه ولم يجب .

وأما قوله : إن هذا محال ، لأنه لو كان كذلك لما ترجح ذلك الاختصاص الابلجمل جاعل وتخصيص مخصص ، وما كان كذلك فالفاعل متقدم عليه ، فيلزم

قوله : ان ذلك محال ..

أن يكون حصول ذات الله في الحيز أزلياً ؛ لأن ما تأخر عن الغير لا يكون أزلياً .  
يقال له : أما اختصاصه بحيز دون حيز فهو الذي يفتقر الى جعل جاعل ، وأما  
أصل التحيز فمن لوازم ذاته القدرة والفعل ؛ فان القدرة على كل شئ لوازم ذاته ،  
وأما تخصيص بعض المقدورات فتتبع مشيئته واختياره . وعلى هذا فنقول : حصوله  
في حيز معين دون غيره بمشيئته واختياره ؛ وذلك لأن هذا هو الفعل والتصرف  
والحركة ، كما يقولون : إنه مازال متكلماً إذا شاء ، كذلك يقولون : مازال فاعلاً  
بنفسه إذا شاء ، وعلى هذا فحصول ذاته في الأزل يكون أزلياً ؛ لأنه من لوازم  
ذاته ؛ لكن تعين حيز دون حيز هو تابع لمشيئته واختياره ، وذلك أن الأحياء  
ليست أموراً وجودية ، بل هي أمور عدمية ، فليس الأمر إلا مجرد كونه يفعل  
بنفسه ويتصرف . وتقدم الفاعل على هذا الفعل كتقدم حركة اليد على حركة  
الخطم لا يوجب ذلك تقدماً بالزمان .

« خامسة » ان  
يقال أتريد  
وجوب العيز  
مطلقاً او حيز  
معين

وعلى هذا فيقال : الوجه الخامس : وقولك : لو حصل في شئ من الأحياء  
والجهات لكان إما أن يحصل مع وجوب أن يحصل فيه ، أو لا مع الوجوب . فيقال  
أتريد بالوجوب وجوب الحيز المطلق ؟ أو وجوب حيز معين ؟ فان أردت الأول  
فالوجوه الخمسة المذكورة لا تنفي ذلك . وإن أردت الثاني فقوله إن هذا يلزم أن  
لا يكون حصول ذات الله في الحيز أزلياً . يقال هذا ممنوع .

قوله : ما ترجح وجود ذلك الاختصاص لا يجعل جاعل ، وكل ما كان  
كذلك فالفاعل متقدم عليه ، وما تأخر عن الحيز لا يكون أزلياً . يقال له : التقدم  
في مثل هذا لا يوجب أن يكون بزمان يفصل بين الفعل والفاعل ، كما تقول  
حركت يدي فتحرك ثوبي أو تحرك خاتمي ونحو ذلك ، فحركة اليد متقدمة على  
حركة الخطم والكم ، ومع هذا فزمانها واحد ؛ فكذلك إذا كان هذا  
التخصيص جائزاً وهو بمشيئته واختياره لم يمنع ذلك ان يتقدماً على فعله تقدماً بغير

الزمان ، وهذا القدر وإن كان الفلاسفة يقولونه في تقدمه على العالم فهو لاه لم يقلوه في ذلك ؛ بل قالوه في تقدمه على هذا الفعل القائم بنفسه والتحيز المعين ، وهم يقولون ذلك في سائر ما يضاف اليه من اعيان الأقوال وأعيان الأفعال القائمة بنفسه التي يمكن أن يكون يقول ويفعل غيرها مما يكون بمشيئته واختياره ، وهذا قول طوائف كثيرة من منازعيه معروف عنهم من أهل الكلام وأهل الحديث والصوفية وغيرهم .

## فصل (١)

قوله ( البرهان الخامس ) انه يلزم على القول بالجهة ان يكون في جهة التحت في بعض الاحوال

قال الرازي ( البرهان الخامس ) هو أن الأرض كرة ، فاذا كان كذلك امتنع كونه تعالى في الحيز والجهة . بيان الأول أنه إذا حصل خسوف قمرى فاذا سألنا سكان أقصى المشرق عن ابتدائه قالوا انه حصل في أول الليل ، وإذا سألنا سكان أقصى المغرب قالوا إنه حصل في آخر الليل ، فعلمنا أن أول الليل في أقصى المشرق هو بعينه آخر الليل في أقصى المغرب ، وذلك يوجب كون الأرض كرة . وانما قلنا إن الأرض لما كانت كرة امتنع كون الخالق في شيء من الأحيار ، وذلك أن الأرض إذا كانت كرة فالجهة التي هي فوق بالنسبة الى سكان أهل المشرق هي تحت بالنسبة الى سكان أهل المغرب ، وعلى العكس . فلو اختص البارى بشيء من الجهات لكان تعالى في جهة التحت بالنسبة الى بعض الناس ، وذلك باطل بالاتفاق بيننا وبين الخصم ، فثبت أنه يمتنع كونه مختصا بالجهة (×) .

ما ذكره الرازي من استدارة الأفلاك لا تنازعه فيه

والكلام على هذا ان يقال : هذا الذي ذكره مبني على أن الأرض مستديرة والأفلاك مستديرة . وهذا القدر قد ينازعه فيه بعض الناس ، فان من أهل الكلام

(١) قال الناسخ في الحاشية : فائدة في الجهة .

(×) ص ٥٦ ، ٥٧ .

من نازعه فيه ودفع كون الأفلاك مستديرة ، كما فعل بعض من رد عليهم في كتاب « الدقايق » وغيرهم ، وكذلك قد يدفع ذلك بعض من ينتسب الى العلم وربما حصل هذا من أقوال المنجمين التي يخالف الشرع ، وكذلك المتكلم قد ينازع في هذا بطريق جدلية ، وهذا المتفقه قد ينازع في هذا زعماً منه أن هذا يخالف للشرعية ، وليس مع واحد منهما دليل شرعى ولا عقلى يخالف ذلك ، ولا يمنع كون الأفلاك مستديرة ، ولا ينقل عن أحد من أئمة الاسلام وعلمائه النزاع في ذلك بل قد ذكر غير واحد من علماء المسلمين مثل الشيخ ابي جعفر بن المنادي أحد العلماء المشاهير ذوى التصانيف الكثيرة من الطبقة الثانية من أصحاب الامام احمد ( ١ ) ومثل محمد بن حزم ، ومثل ابي الفرج ابن الجوزي إجماع المسلمين على أن الأفلاك مستديرة ، وأبو جعفر من أعظم الناس اطلاعاً وكذلك هؤلاء . وإذا ذكر هو أو غيره إجماع علماء المسلمين على أن الأفلاك مستديرة كان من نازع بعد هذا الإجماع من متكلم ومتفقه وغيرها مسبوقاً بالإجماع ، وماعلمت منازعاً في ذلك الانقل الإجماع الذي ذكره ابو جعفر بن المنادي . وإن كان قد نقل عن بعض السلف نزاع في حركة الأفلاك ؛ لكن ماعلمت عنهم نزاعاً في استدارتها .

وقد ذكر العلماء دلالة الكتاب والسنة على ان الأفلاك مستديرة من وجوه كثيرة ليس هذا موضعها ، قد كتبنا في ذلك ما تيسر في غير هذا الموضع ( ٢ ) مثل قوله تعالى في موضعين من كتابه : ( وهو الذي خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل في فلك يسبحون ) قال ابن عباس : في فلكة مثل فلكة المغزل . وإذا و« الفلك » في اللغة هو الشيء المستدير ، ومنه يقال : فلك ثدي الجارية . إذا

---

(١) أحمد بن جعفر بن محمد بن عبيد الله بن يزيد أبو الحسين من الطبقة الثانية ( م ٣٣٦ هـ ) .  
(٢) انظر رسالة « العرشية » وتفسير الآيتين في فتاويه .



استدار ، ومنه : فلكة المغزل ، وقال النبي ﷺ في الحديث الصحيح : « إذا سألت الله الجنة فأسأله الفردوس ، فانها أعلا الجنة ، وأوسط الجنة وسقفها عرش الرحمن » والأعلى لا يكون الأوسط الا اذا كان الشكل مستديرا ؛ بخلاف المربع والمثلث ونحوهما من الأشكال فانه لا يكون أعلاه أوسطه .

وفي حديث الأطيظ الذي رواه ابو داود وغيره عن جبير بن محمد ، عن جبير ابن مطعم ، عن أبيه ، عن جده ، قال : « أتى رسول الله ﷺ أعرابي ، فقال يا رسول الله جهدت الأنفس وضاعت العيال وهلكت الأنعام فاستسق الله لنا فانا نستشفع بك الى الله ونستشفع بالله عليك ، فقال رسول الله ﷺ : ويحك أتدري ماتقول ، وسبح رسول الله ﷺ فإزال يسبح حتى عرف ذلك في وجوه اصحابه ثم قال : ويحك أتدري ماتقول ، لا يستشفع بالله على أحد من خلقه ، شأن الله أعظم من ذلك ، ويحك اتدري ماالله ، إن عرشه على سمواته هكذا وقال بأصابعه مثل القبة عليه ، وإنه ليئط به أطيظ الرجل بالراكب » قال ابو داود وقال ابن بشار في حديثه : « ان الله فوق عرشه ، وعرشه فوق سمواته » وساق الحديث ولفظ عثمان بن سعيد عن ابن بشار « إن الله فوق عرشه ، فوق سمواته ، فوق أرضه مثل القبة ، وأشار النبي ﷺ بيده مثل القبة ، وأنه ليئط به أطيظ الرجل بالراكب » .

وقد قال سبحانه وتعالى : ( وسع كرسيه السموات والأرض ) وفي حديث ابي ذر عن النبي ﷺ قال : « ما السموات السبع في الكرسي الا حلقة ملقاة بأرض فلاة ، والكرسي في العرش مثل تلك الحلقة في الفلاة ، والعرش لا يقدر أحد قدره إلا الله » وقد روى ابو بكر الخلال في كتاب « السنة » : اخبرني حرب حدثنا محمد بن مهدي ومالك ، ثنا اسماعيل بن عبد الكريم ، ثنا عبد الصمد بن معقل قال سمعت هناد ذكر من عظمة الله تعالى ؛ قال : إن السموات السبع والأرضين

السبع والبحار في الهيكل ، وإن الهيكل في الكرسي ، وإن قدميه على الكرسي . وقال الخلال : سألت ابراهيم الحربي عن حديث وهب بن منبه « ان السموات والأرض في الهيكل » فقال : الهيكل هو الشيء العظيم ، وأنت اذا دخلت البيعة ورأيت الشيء العظيم يعني عندهم يسمونه الهيكل « وإن الهيكل في الكرسي ؛ وإن الكرسي في العرش . قال : والعرش اعظم من ذلك » وروى عمر بن سعيد : حدثنا الحماني ، حدثنا الحكم بن ظهير ، عن عاصم ؛ عن زر عن عبد الله هو ابن مسعود قال : ما السموات والأرض في الكرسي الا مثل حلقة بأرض فلاة . وقال : ثنا يحيى الحماني ؛ ثنا أبو معوية عن الأعمش ؛ عن مجاهد قال ما لسموات والأرض في الكرسي إلا بمنزلة حلقة في أرض فلاة ، وقال : ثنا موسى بن اسماعيل ، ثنا حماد هو ابن سلمة ؛ عن عاصم ، عن زر ؛ عن عبد الله بن مسعود قال بين السماء السابعة وبين الكرسي خمسمائة عام ؛ ومن الكرسي الى الماء خمسمائة عام ، والعرش على الماء ؛ والله فوق العرش ؛ وهو يعلم ما أنتم عليه . وقال ثنا يحيى الحماني وابو بكر ؛ قالوا حدثنا وكيع ؛ عن سفيان ؛ عن عمار الدهني ؛ عن مسلم البطين ؛ عن سعيد بن جبير ؛ عن ابن عباس ؛ قال . الكرسي موضع القدمين ؛ والعرش لا يقدر قدره الا الله .

وقد أخبر الله تعالى في كتابه انه جعل الأرض فراشا، والسماء بناء ؛ والأبنية هي الخيام والفساطيط ، وفيها استدارة ، وذ كر أنه جعل الأرض مهاداً ، وأنه بسطها وأخبر أنه جعل الجبال فيها أوتاداً . وروى الخلال في كتاب « السنة » قال : أعطاني محمد بن عوف هذا الحديث وقال اروه عنى فانه بسماعي ابو المغيرة ، قال : ثنا ابن مهدي ، قال ثنا ابو الزاهرية ، عن أبي شجرة ، عن عبد الله بن عمرو ، أن النبي ﷺ سئل عن الأرض على ماهي ، قال : « الأرضون على الماء » وروى الامام أحمد في مسنده ان النبي ﷺ قال : « مامن ليلة إلا والبحر يستأذن ربه

أن يغرق بنى آدم فينهاه ربه ، ولو لا ذلك لأغرقهم » وهذا كله مما يبين أن الماء محيط بالأرض ، وإن من شأنه العلو عليها . ولكن الله مهد الأرض وقد ثبتها وبسطها في الماء ، وأوتدها بالجبال الراسيات التي ترسيها أن تميد وتضطرب ؛ فإن السفينة اذا كانت في البحر لا بد لها من شيء يثقلها ويسكنها والامادات واضطربت . وليس هذا موضع بسط ذلك وشرحه وما يرد عليه .

وإنما الغرض أنما ذكره هذا الرازى من استدارة الفلك لانهازعه فيه ، كما قد ينازعه فيه بعض الجهال ، وكما ينقل هو ؛ فانه تارة يدخل مع المنجمين في الشرك وعبادة الكواكب ، وتارة ينازعهم في الأمور المعلومه من الحساب ، وكلاهما خروج عن الحق .

وقد احتج هنا بالحجة المشهورة عند أهل الحساب الناظرين في هيئة الأفلاك والأرض وهي صورتها وشكلها ؛ فانهم يستدلون على أن الشمس والقمر والكواكب تطلع في مشرق الأرض قبل طلوعها في المغرب ؛ وتغرب في مشرق الأرض قبل غروبها في المغرب ؛ ولهذا يكون أوائل الليل والنهار في المشرق قبل المغرب ، وأما أول الشهر فيكون في المغرب قبل المشرق ؛ لأن الشهر هو بظهور الهلال ، والهلال يعظم ظهوره بقدر مبادئه للشمس واحتجاب الشمس ليرى نوره والشمس يتأخر غروبها في المغرب عن غروبها في المشرق فيبعد بقدر ذلك ما بينها وبين الهلال فيعظم نوره ، واذا غربت ضعف بسبب البعد الشعاع الذي تحت الهلال فقوي المقتضى للرؤية وضعف المانع ، يستدلون على ذلك بالخسوف ؛ فانه يمكن الناس أن يرصدوه بالليل في وقت واحد ، فيعلمون حدوثه عند أهل المشرق قبل حدوثه عند أهل المغرب ، ويعلمون قدره في أقطار الأرض . وليس الاستدلال على ذلك مختصا بخسوف القمر ؛ بل هو ممكن بكسوف الشمس أيضا ؛ بل واقتران الكواكب ، وبكسوف الكواكب أيضا ؛ بل وكل

احتج بحجة أهل  
الحساب والأدلة  
على ذلك أكثر

أمر يكون في الفلك في درجة واحدة ؛ فان كل درجة من درج الفلك تطلع على الجانب الشرق قبل الغربي ، فاذا كان فيها أمر غريب مثل الكسوف والخسوف والقران ونحو ذلك كان وقته من ليل أو نهار في المشرق قبل وقته بالمغرب ، مثل أن يكون عند هؤلاء في أوائل النهار ، وعند هؤلاء في أواخره ، أو عند هؤلاء في أوائل الليل ، وعند هؤلاء في أواخره : كان بمنزلة خسوف القمر ويمكن الاستدلال ايضا بغير ذلك من الأدلة المعروفة .

ولم يستوف  
حجتهم ويوضحها

لكنه لم يستوف الحجة ويظهرها ؛ بل كلامه في ذلك كلام الشادي ؛ فان القدر المرئي من الخسوف عند أهل المشرق لا يجب أن يكون هو القدر المرئي من الخسوف عند أهل المغرب حتى يقال ان أهل المشرق والمغرب يرون الخسوف في ساعة واحدة ، ويكون أول ليل هؤلاء آخر ليل هؤلاء ، بل قد يخسف القمر عند قوم دون قوم ، وقد يكون الخسوف عند قوم كلياً لجميع القمر وعند بعضهم جزئياً يخسف بعضه ، ولكن يشترك أهل المشرق والمغرب إذا اشتراكوا فيه في طرفيه ؛ فان الخسوف في القمر يبدأ فيه من جانبه الشرقي ، وفي الشمس من جانبها الغربي ، واذا بدأ الخسوف في القمر من جانبه الشرقي لا يخسف حينئذ عند أهل المغرب ، وكذلك طلوع الشمس وكسوفها ، وقد يكون ضد ذلك .

والجواب عن تلك  
الحجة من مقامين  
الأول منع الملازمة

إذا عرف ذلك فالكلام على هذه الحجة من « مقامين » كسائر الحجج المذكورة في منع كونه على العرش ؛ فان من يقول إنه فوق العرش ويقول هو مع ذلك ليس بجسم ولا متحيز ولا مركب يمنع ما ذكره من الملازمة كما تقدم ذكره غير مرة ، سواء فرض أن العرش يكون تحت بعض الناس أو أن السموات تكون تحت بعض الناس أو لم يفرض . [ومن] وجوه :

(١) بالأصل : والكلام على هذه الحجة من وجوه . ثم زاد في الهامش مشيراً الى الأصل :  
من مقامين . و [ من ] تصل الكلام ، والمقامان زيادة فائدة .

أحدها أن قوله : ان الأرض اذا كانت كرة فالجهة التي هي فوق بالنسبة الى سكان أهل المشرق هي تحت بالنسبة الى سكان المغرب ، فلو اختص الباري بشيء من الجهات لسكان في جهة التحت بالنسبة الى بعض الناس . يقال له : كان الواجب اذا احتججت بما ذكرته من أمر الهيئة تتم مايقولونه هم ومايعلمه الناس كلهم ؛ فانه لانزاع بينهم ولا بين أحد من بنى آدم أن الأرض هي تحت السماء حيث كانت ، وأن السماء فوق الأرض حيث كانت ، وهذا وهم متفقون مع جملة الناس على أن الجهة الشرقية سماؤها وأرضها ليست تحت الغربية ، ولا الجهة الغربية سماؤها وأرضها تحت الشرقية ، ومتفقون على جهل من يجعل إحدى الجهتين في نفسها فوق الأخرى أو تحتها .

وذلك يتضح بما قدمناه قبل هذا من أن الجهات « نوعان » جهات ثابتة لازمة لا تتحول ، وجهات إضافية نسبية تتبدل وتتحول . فاما الأول ، وهي الجهة الثابتة اللازمة الحقيقية ، فهي جهة العلو والسفل ، فالسماء أبداً في الجهة العالية التي علوها ثابت لازم لا يتبدل ، والأرض أبداً في الجهة السفالة التي سفولها ثابت لازم لا يتبدل ، وكلما علت اتسعت ؛ وكلما سفلت ضاقت ؛ فلهذا كان الأعلا هو الأوسع و كان السفلى هو الأضيق ؛ ولهذا قابل الله تعالى بين عليين وبين سجين في كتابه فقال : ( كلا إن كتاب الابرار لفي علمين ) وقال : ( كلا إن كتاب الفجار لفي سجين ) ولم يقل في سفلين ، كما لم يقل هناك في وسعين ؛ ليبين الضيق والخرج الذي في المكان ؛ كما بين سفوله بمقابلته بعليين ، وبين أيضا سعة عليين بمقابلة سجين ؛ فيكون قد دل على العلو والسعة التي للأبرار ؛ وعلى السفول والضيق الذي للفجار .

وأما الجهات الست (١) فقد ذكرنا أنها تقال بالنسبة والاضافة الى الحيوان وحر كته ؛ ولهذا تتبدل بتبدل حر كته وأعضائه . فاذا تحرك الى المشرق كان

(١) قال الناسخ في الهامش : فائدة في الجهات .

المشرق أمامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شامه ، وعلى هذا بنيت الكعبة لأن وجهها مستقبل مهب الصبا بين المشرق والشمال ، واركناها على الجهات الأربع فالبحر الأسود مستقبل المشرق ، واليماني مستقبل اليمن ، والغربي مستقبل الغرب والشامي مستقبل الشام الى القطب الشمالى وهو محاذ أرض الجزيرة كالرقة وحران ونحوهما ؛ ولهذا قال من قال من المصنفين فى دلائل القبلة كأبي العباس بن القاص وغيره : إن قبلة هذه البلاد أعدل القبل ؛ لان سكانها يستدبرون القطب الشمالى لاحتياجهم ان ينحرفوا عنه الى المشرق كما يفعل أهل الشام ولا الى المغرب كما يفعل أهل العراق .

فالإنسان تتبدل جهاته بتبدل حركاته ، مع ان الجهات نفسها لم تختلف أصلا ولم يصر الشرق منها غربا ولا الغربى شرقيا . وكذلك الجهة التى تحاذى رأسه هي علوه ، والى تحاذى رجله هي سفله ، فاذا كان رجلان فى أقصى المشرق انتهى الأرض عند ساحل البحر هناك وفى أقصى المغرب انتهى الأرض عند ساحل البحر هناك فكل منهما تكون السماء فوقه لأنها تحاذى رأسه ، وكذلك الأرض تحته لأنها تحاذى رجله ، كما أن السماء فوق الأرض فى نفسها وليس أحد هذين تحت الآخر فى نفس الأمر ، كما أن (سجين) الذى هو أسفل السافلين تحتهما ، ولو هبط شيثان ثقيلان من عندهما لانتهى الى أسفل السافلين وهو (سجين) لم يلتق ذلك الشيثان الثقيلان ؛ لكن لو قدر أن تخرق الأرض فيلتقيان هناك لكانت رجلا أحدهما الى رجلى الآخر ، ولو فرض أن أحدهما أخرقت له الأرض حتى يمر فى جوفها ويصل الى الآخر لكانت رجلاه تلاقى رجلى الآخر . فهذا الاعتبار يتخيل كل واحد منهما أن الآخر تحته بمحاذاته ناحية رجله ، لسكن الحركة السفلية هي الى أسفل الأرض وقعرها ، ومن هناك تبقى الحركة صاعدة الى فوق كحركة الصاعد من الأرض الى السماء ، فيكون

المتحرك من أسفل الأرض وقعرها الى ظهرها وعلوها على هذا الوجه كهيئة المعلق برجليه الى ناحية السماء وذراعيه الى ناحية الأرض ، وكهيئة النملة المتحركة تحت السقف والسقف يحاذي رجليها ، فتصير بهذا الاعتبار السماء تحاذي رجليه والأرض تحاذي رأسه . فمن هنا يقال : إن السماء تحته والأرض فوقه اذا كان مقلوباً منكوساً .

فيجتمع من هذا أمران : ( أحدهما ) ان تكون حر كته على خلاف الحركة التي جعلها الله في خلقه . و ( الثاني ) أن تبدل الجهة تبديلاً إضافياً لاحقياً كما تتبدل اليمين باليسار ، والأمام بالوراء . ومن المعلوم أن المشرق والمغرب لا يتبدلان قط باستقبالهما تارة واستدبارهما أخرى . فكيف يتبدل العلو والسفل بتفكيك الانسان وقلبه على رأسه والمحاذاة حينئذ للسماء برجليه والأرض برأسه ، بل هذا المنكوس يعلم أن السماء فوقه والأرض تحته ، ونحن لانمنع أن هذا قد يسمى علوا وسفلا بهذا الاعتبار التقديري الإضافي لكن هذا لا يعتبر الجهة الحقيقية الثابتة .

وبهذا الاعتبار سمى في هذا الحديث المروي عن أبي هريرة وأبي ذر عن النبي ﷺ حيث قال فيه : « لو أدلى أحدكم بحبل لهبط على الله » فانه قدر الادلاء وهو ممتنع فسماه هبوطاً على هذا التقدير ، كما لو قلبت رجلا الانسان ورمي الى ناحية السماء لكان قائماً على السماء .

وإذا ظهر هذا علم أن الله سبحانه لا يكون في الحقيقة قط إلا عالياً .

وذلك يظهر بالوجه الثاني وهو أن يقال : هذا الذي ذكرته وارد في جميع الأمور العالية من العرش والكرسي والسموات السبع وما فيهن من الجنة والملائكة والكواكب والشمس والقمر ومن الرياح وغير ذلك ؛ فان هذه الأجسام مستديرة كما ذكرت ، ومعلوم أنها فوق الأرض حقيقة وإن كان على مقتضى ما ذكرته

« ثانياً » ان  
ما ذكرته وارد في  
جميع الأمور العالية

تكون هذه الأمور دائماً تحت قوم كما تكون فوق آخرين ، وتكون موصوفة بالتحت بالنسبة الى بعض الناس وهي التحتية التقديرية الاضافية ، وإن كانت موصوفة بالعلو الحقيقي الثابت ، كما أنها أيضاً عالية بالعلو الاضافي الوجودي دون الاضافي التقديري . وإذا كان الأمر كذلك ولم يكن في ذلك من الاحالة الا ماهو مثلما في هذا ودونه : لم يكن في ذلك محذوراً ؛ فان المقصود أن الله فوق السموات ، وهذا ثابت على كل تقدير .

وهذا يظهر بالوجه الثالث ، وهو أن يقال : هذا الذي ذكرته من هذا الوجه لا يدفع ؛ فانه كما أنه معلوم بالحساب والعقل فانه ثابت بالكتاب والسنة ، قال الله تعالى : ( هو الأول والآخر والظاهر والباطن ) وقد روى مسلم في صحيحه عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي ﷺ أنه كان يقول « أنت الأول فليس قبلك شيء ، وأنت الآخر فليس بعدك شيء ، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء ، وأنت الباطن فليس دونك شيء ، اقض عنا الدين وأغننا من الفقر » فاخبر أنه الظاهر الذي ليس فوقه شيء ، وأنه الباطن الذي ليس دونه شيء ، فهذا خبر بأنه ليس فوقه شيء في ظهوره وعلوه على الأشياء ، وأنه ليس دونه شيء فلا يكون أعظم بطونا منه حيث بطن من الجهة الأخرى من العباد ، جمع فيها لفظ « البطون » ولفظ « الدون » - وليس هو لفظ الدون (١) - بقوله : وأنت الباطن فليس دونك شيء ، فعلم أن بطونه أوجب ان لا يكون شيء دونه ، فلا شيء دونه باعتبار بطونه والبطون يكون باعتبار الجهة التي ليست ظاهرة .

« ثالثاً » ان ما ذكرته في هذا الوجه لا يدفع لأنه ليس دونه شيء

ولهذا لم يقل : أنت السافل ؛ ولهذا لم يحمى هذا الاسم الباطن كقول « وأنت الباطن فليس دونك شيء » الا مقرونا بالاسم « الظاهر » الذي فيه ظهوره

(١) لعله : وليس هو معنى الدون الناقص . كما يأتي تنبيه المؤلف عليه قريباً .



وعليه فلا يكون شيء فوقه ؛ لأن مجموع الاسمين يدلان على الاحاطة والسعة ،  
وأنة الظاهر فلا شيء فوقه ، والباطن فلا شيء دونه .

ولم يقل أنت السافل ، ولا وصف الله قط بالسفول لاحقيقة ولا مجازاً ؛ بل  
قال : « ليس دونك شيء » فأخبر أنه لا يكون شيء دونه هناك ، كما جاء في  
الأثر الذي ذكره مالك في « الموطأ » أنه يقال : حسبنا الله وكفى ، سمع الله لمن  
دعا ، ليس وراء الله منتهى (١) فالأمر متناه مداه ، ولا شيء دونه في معنى اسمه  
الباطن ليبين أنه ليس يخرج عنه من الوجهين جميعاً ؛ وذلك لأن مافى هذا المعنى  
من نفى الجهة شيء دونه هو بالنسبة والاضافة التقديرية ، والا ففى الحقيقة هو عال  
أيضاً من هناك والأشياء كلها تحته .

وهذا كما أن « الضار » و « المانع » و « الخافض » لا تذكر إلا مقرونة  
« بالنافع » « المعطى » « الرافع » لأن مافعله من الضرر والمنع والخفض فيه حكمة  
بالغة أوجب أن تكون فيه رحمة واسعة ونعمة سابعة ، فليس فى الحقيقة ضرراً  
عاماً ، وإن كان فيه ضرر فالضرر الاضافى بالنسبة الى بعض المخلوقات يشبه مافى  
البطون من كونه ليس تحته شيء ، وانه لو ادلى بحبل لبط عليه ؛ فان الهبوط  
والتحتية أمر اضافى بالنسبة الى تقدير حال لبعض المخلوقات : هذا فى قدره ،  
وهذا فى فعله . وضلال هؤلاء الجهمية فى قدره كضلال القدرية فى فعله  
وكلاهما من وصفه ؛ ولهذا كانت المعتزلة ضالة فى الوجهين جميعاً . وقد قابلهم بنوع  
من الضلال بعض أهل الاثبات حتى نفوا ما اثبتته النصوص . والله يهدينا الصراط  
المستقيم ، صراط الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين  
وحسن أولئك رفيقاً .

---

(١) منتهى . مطموسة بالأصل ، والأثر معروف بهذا اللفظ ، والكلمات الثلاث بعدها  
غير واضحة فى الأصل .

و بيان مافى الحديث الصحيح من قوله « وأنت الظاهر فليس فوقك شيء » ،  
وأنت الباطن فليس دونك شيء » أنه من المعلوم أن « فوق » و « دون » من  
الأسماء التى تسميها النحاة « ظروف المكان » لدلالة لفظها على المكان اللغوي .  
فأما لفظ « فوق » فظاهر ، وهو بحسب المضاف اليه ، فكون الشيء فوق  
لا ينافى أن يكون تحت غيره ، وانتفاء أن يكون فوقه شيء لا يمنع أن يكون  
تحت شيء . فقوله « وأنت الظاهر فليس فوقك شيء » نفى أن يكون فوق الله  
شيء ، وذلك يقتضى أنه سبحانه وتعالى أكمل شيء ظهوراً . والظهور يتضمن  
العلو فلماذا قال : « فليس فوقك شيء » ولم يقل : فليس أظهر منك شيء ؛ لأنه لو  
اراد مجرد الانكشاف والتجلي للناس لنا فى ذلك وصفه بالبطون ؛ لأن كون الشيء  
ظاهراً بمعنى كونه معلوماً أو مشهوداً ينافى كونه باطناً ، ولكن الظهور يتضمن معنى  
العلو ، ومن شأن العالى أبداً أن يكون ظاهراً متجلياً ؛ بخلاف السافل فان من  
شأنه أن يكون خفياً ؛ لأنه اذا علا ترأى للأبصار فرأته ، فهو سبحانه مع ظهوره  
المتضمن علوه فلا شيء فوقه . وهو ايضا باطن فلا شيء دونه .

ولفظ « الدون » ليس المراد به الدون أى الناقص . ولكن لما كان يقال :  
هذا دون هذا . أى دونه بمعنى أنه يحصل دونه ويجعل الآخر فوقه صار يفهم من  
اللفظ هذا ؛ بل هذا اللفظ فى كتاب الله تعالى فى مواضع ، قال تعالى : ( فاتبع سببا  
. حتى إذا بلغ مطلع الشمس وجدها تطلع على قوم لم نجعل لهم من دونها ستراً )  
الى قوله ( ثم اتبع سببا . حتى إذا بلغ بين السدين وجد من دونها قوما لا يكادون  
يفقهون قولا ) فقوله ( لم نجعل لهم من دونها ستراً ) بين أن الستر إذا كان عليهم  
كالستوف كان ذلك من دون الشمس ، فيكون بينهم وبين الشمس ، وتكون  
الشمس محجوبة مستورة عنهم بذلك الستر ، فتكون هي ابطن عنهم من الستر  
والستر أدنى اليهم ، وتكون الشمس من ورائه ، و كذلك قوله ( حتى إذا بلغ

بين السدين وجد من دونهما قوما ) الآية فهؤلاء القوم كان السدان من ورأئهم ، اذ في قولك : هذا فوق هذا ، وهذا دون هذا . ثلاثة أسماء : اسم مضاف اليه ، وظرف مضاف الى هذا الاسم ، واسم أول متصل بالظرف ومتعلق به . ويقال هذا هو مضاف اليه اضافة معنوية ، كما يقال حروف الجر تضيف معاني الأسماء الى الأفعـال .

فاذا قيل : ( وجد من دونهما قوماً ) فالقوم هم المتعلقون بالمكان الذي هو دون السدين ؛ والسدان هما المضاف اليهما ، فكونهما دون السدين هو بالنسبة الى ذى القرنين الذين وجدتهما هناك ؛ فانه وجدهم اليه أدنى وأقرب ، والسدان أبعد ، والقرب إليه أحق بالظهور والبيان ، والبعيد عنه أولى بالاحتجاب والاستتار . هذه هي العادة فيما يقرب اليها ويبعد عنا من الأجسام . ولو جاء أحد من جهة السد لقال وجدت هؤلاء دون ذى القرنين . فالشئ الذى بين اثنين يقول هذا : هو دونك ويقول الآخر هذا دونك . وكل منهما صادق . كما لو كان بينهما حائط أو نهر أو بحر لقال هؤلاء لأهل تلك الناحية هذا دونكم . وكذلك يقولون الآخرون هذا دونكم ، كما أن كل أهل جانب يقولون عن الأخرى هم من وراء هذا الحائط ومن خلفه ؛ إذ الجهات أمور نسبية إضافية . وكذلك قال تعالى : ( ومن دونهما جنتان ) فهاتان دون تلك ، والأولتان فوق هاتان ، وهاتان أدنى اليها .

ولهذا صار فى هذا اللفظ معنى القرب والبعد من وجه ، ومعنى الاحتجاب والاختفاء من وجه . فقوله « وأنت الباطن فليس دونك شئ » نفى أن يكون شئء دونه ، كما نفى أن يكون فوقه . ولو قدر فوقه شئء لكان اكمل منه فى العلو والبيان ؛ إذ هذا شأن الظاهر . ولو كان دونه شئء لكان أكمل منه فى الدنو والاحتجاب ، إذ هذا شأن الباطن . وهذا يوافق قوله : « أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد » .

وتتمام هذا بالوجه الرابع وهو أن يقال : إذا كان البارئ فوق العالم وقلت إنه يلزم من ذلك أن يكون في جهة التحت بالنسبة الى بعض الناس فلم قلت ان هذا ممتنع وأنت لم تذكر على امتناع ذلك حجة عقلية ولا سمعية ؟ ! ولو قدر ان ذلك نقص فعندك ليس في الأدلة العقائية ما يحيل النقص على الله تعالى ، مع أنه قد علم بالعقل والشرع أن هذا ليس بنقص ؛ بل هذا غاية الكمال والاحاطة كما بينه النبي ﷺ .

« رابعا » انك

لم تذكر على

امتناع ذلك دليلا

وأما قوله : « هذا باطل بالاتفاق بيننا وبين الخصم » فيقال في الوجه الخامس مثل هذه الحجة غير مقبولة كما ذكرت ذلك في « نهايتك » في ترتيب الطرق الضعيفة في أصول الدين ، وذكرت منها : « الالتزام » وهو الاستدلال بموافقة الخصم في صورة على وجوب موافقته في الأخرى لا يصلح

فقلت : هذا النوع من الحجة لا يصلح لإفادة اليقين ، وهذا ظاهر ، ولالافحام الخصم أيضا . وبيانه هو أن للخصم أن يقول اني إنما اعترفت بالحكم في محل الوفاق لعله غير موجودة في محل النزاع ، فان صحت تلك العلة بطل القياس لظهور الفارق . وإن بطلت تلك العلة منعت الحكم في محل الوفاق . فهذه الحجة دائرة بين منع الحكم في الأصل ، وبين ظهور الفارق بينه وبين الفرع .

« خامسا » ان

الاستدلال بموافقة

الخصم في صورة

على وجوب

موافقته في الأخرى

لا يصلح

وهذا بعينه وارد فيما ذكرته هنا ، فان الخصم الذي وافقك على أنه ليس في جهة التحت هو يقول ان الله فوق العرش فوق السموات ، والعرش فوق السموات والسموات فوق الأرض ، ولا يوصف بالتحت لأنه يلزم (١) من ذلك أن لا يكون فوق العرش . وهذا الخصم قد لا يعلم أو لا يسلم أنه ممكن أن يوصف ببعض هذه الأجسام بأنها تكون تحت شيء بوجه من الوجوه . فنفوا أن يكون الله تحت

(١) وهذه الكلمة غير واضحة في الأصل .



فهذا الذى ذكرته من التحتية لبعض الناس لنا فيه جوابان : ( أحدها ) أن نمنع كون ذلك تحتية . ( والثاني ) أن نقول : مثل هذه التحتية ليس بممتنع . والجواب المركب من الجوابين أن يقال : لا يخلو إما أن تكون هذه تحتية حقيقية تنافى علوه وتوجب النقص ، أو لا تكون . فإن لم يكن ذلك بطل ما ذكرته هنا وإن كان كذلك فنحن لانسلم أنه يمتنع أن يوصف بمثل هذه التحتية ، وهذا منع على تقدير . أما أن تأخذ منا مسلماً أنه لا يوصف بالتحتية بحال وتحتج بذلك على أنه لا يوصف بالعلو أيضاً فهذا باطل :

ويقول لنا فيما ذكرته من التحتية جوابان وجواب مركب

يظهر بالوجه السادس : وهو أنه يقال : إنك استدلت بموافقة الخصم لك على أنه لا يوصف بالتحتية على أنه لا يوصف بالفوقية ، فذكرت أن وصفه بالفوقية أو غيرها يستلزم أن يكون موصوفاً بالتحتية ؛ فإن جميع ما يوصف بالفوقية من الموجودات كالسموات والكواكب وغيرها يجب أن يوصف بهذه التحتية التى ذكرتها لما ذكرته من الحججة ؛ ثم قلت التحتية متفق على انتفاؤها فيجب نفي ملزومها وهو الوصف بالفوقية .

« سادس » انا نلتزم هذا المعنى اذا كان لازماً لكل ما يوصف بالفوقية وهو خير .

فيقال لك : إذا كان كل ما يوصف بالفوقية فلا بد من وصفه بهذا المعنى كان هذا لازماً لكل ما هو فوق وعال ولم يكن ذلك محذوراً ، فنحن نلتزم هذا المعنى الذى هو لازم لكل ما يوصف بالفوق ، وهذا خير من أنه لا يوصف بالفوقية ولا غيرها ؛ فإن ذلك يستلزم عدمه ؛ لأن ما لا يكون فوق شيء أصلاً ولا في شيء من جهاته الست ولا داخل العالم ولا خارجه ولا يشار اليه لا يكون إلا معدوماً ، فثبوت هذا المعنى الذى ذكرته إن سلم أن منه تحتية تجامع الفوقية الحقيقية خير من سلب الفوقية وسائر المعاني السلبية المستلزمة لعدمه ؛ فانك نزهته مما ادعيت أنه تحتية لتنفى بذلك ما يستحقه من الفوقية ، وذلك يستلزم عدمه بالكلية . فإني

قولك من النقص والعيب الذى يجب تنزيه الله تعالى عنه أعظم مما ادعيت به فى قول مخالفك .

واذا قلت له : هذه حجة توجب أن مذهبه يستلزم وصفه بالتحية وهي متفق على نفيها بيننا : قال لك : ولي أنا حجج أعظم من هذه توجب أن مذهبك يستلزم وصفه بالعدمية التى هي اعظم من التحية ، وهي ممتنعة بالضرورة والاتفاق قال تعالى : ( ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً ) فمخالفو الرسل ومنهم مخالفو ما جاء به الكتاب والسنة لا يأتون بقياس يردون به بعض ما جاء به الرسل فيكون قياساً أقاموا به باطلاً إلا جاء الله فيما بعث به الرسل بالحق وبقياس أحسن تفسيراً وكشفاً وإيضاحاً للحق ، كما أن الحجج الفطرية الضرورية التى تبين أن مذهب المؤسس يستلزم أن يكون الله معدوماً هي مع أنها حق فهي أحسن بياناً وإيضاحاً وتفسيراً للمطلوب من قياسه هذا الذى بين به أن وصفه بالعلو والفوقية يستلزم وصفه بالسفول والتحتية .

و كذلك قول من يقول هذا يوجب ان يكون فلان من الأفلاك . فيقال لهم : أنتم قد جعلتم لكل فلك عقلاً على حدة ، والأفلاك بعضها فوق بعض . وقلتم : إن لكل فلك عقلاً ونفساً حتى ينتهى الأمر الى العقل الفعال الذى لهذا الفلك القريب لنا ، ومع هذا فلم تجعلوا هذه العقول والنفوس المختصة بفلك فلك من جنس الأفلاك ، بل زعمهم أنها لا داخل العالم ولا خارجة ، ولا فوق ولا تحت ، مع جعلهم لها درجة بعد درجة ، فكيف ينكرون أن يكون خالق لجميع فوق الجميع ، ومحيطاً به من جهته المحيطة جميعها ، وليس هو من جنسها حتى يقال فيه ما يقال فى فلك فلك . وإن كان بعض متأخرى أهل الحديث وهو قد جعله بمنزلة ذلك (١) فهذا خطأ ، لأن الله ليس كمثله شئ ، والمخلوقات كلها كما [ قال ] ابن

(١) بالأصل : فى الجميع • ولا معنى لها • ويبدو عليها التشطيب أيضاً •

عباس : ما السموات السبع والأرضون السبع وما بينهما وما بينهما في يد الرحمن إلا كحردة في يد أحدكم . فهي في قبضته أقل من أن تكون نسبتها إليها نسبة الفلك إلى ما فيه .

الوجه السابع أنه قد ثبت في الصحيحين عن أبي ذر قال « دخلت المسجد ورسول الله ﷺ جالس ، فلما غابت الشمس قال يا أبا ذر : هل تدري أين تذهب هذه الشمس ؟ قال : قلت الله ورسوله أعلم . قال : فانها تذهب تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها ، وكانها قد قيل لها ارجعي من حيث جئت فتطلع من مغربها » فاذا كان النبي ﷺ قد أخبر أنها تسجد كل ليلة تحت العرش فقد علم اختلاف حالها بالليل والنهار مع كون سيرها في فلكها من جنس واحد ، وأن كونها تحت العرش لا يختلف في نفسه وإنما ذلك اختلاف بالنسبة والاضافة علم أن تنوع النسب والاضافات لا يقدح فيما هو ثابت في نفسه لا يختلف .

« سابعة » ان  
الشمس تسجد  
تحت العرش  
وهي في فلكها

ومن هنا يظهر الجواب عما ذكره ابن حزم وغيره في حديث النزول حيث قال النبي ﷺ « ينزل ربنا كل ليلة الى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول : من يدعوني فاستجب له ؟ من يسألني فأعطيه ؟ من يستغفرني فأغفر له ؟ حتى يطلع الفجر » فقالوا : قد ثبت ان الليل يختلف بالنسبة الى الناس فيكون أوله ونصفه وثلثه بالشرق قبل أوله ، ونصفه وثلثه بالمغرب ، قالوا : فلو كان النزول هو النزول المعروف للزم أن ينزل في جميع أجزاء الليل ، إذ لا يزال في الأرض ليل قالوا : أو لا يزال نازلاً وصاعداً وهو جمع بين الضدين .

وبهذا يظهر  
الجواب عما ذكره  
ابن حزم في  
حديث النزول

وهذا انما قالوه لتخيلهم من نزوله ما يتخيلونه من نزول أحدهم ، وهذا عين التمثيل ، ثم انهم بعد ذلك جعلوه كالواحد العاجز منهم الذي لا يمكنه ان يجمع من الأفعال ما يعجز غيره عن جمعه ، وقد جاءت الأحاديث بأنه يحاسب خلقه يوم



القيامة كل منهم يراه مغليا به ويناجيه لا يرى انه متخليا لغيره ولا مخاطب لغيره ، وقد قال النبي ﷺ : « اذا قال العبد ( الحمد لله رب العالمين ) يقول الله : حمدي عبدي . واذا قال ( الرحمن الرحيم ) قال الله : اثنى علي عبدي » فكل من الناس يناجيه والله تعالى يقول لكل منهم ذلك ، ولا يشغله شأن عن شأن ، وذلك كما قيل لابن عباس : كيف يحاسب الله تعالى الخلق في ساعة واحدة ؟ فقال كما يرزقهم في ساعة واحدة .

ومن مثل مفعولاته التي خلقها بمفعولات غيره فقد وقع في تمثيل الجوس القدريه ، فكيف بمن مثل أفعاله بنفسه أو صفاته بفعل غيره وصفته .

يقال لهؤلاء أتمتعون أن الشمس جسم واحد ، وهي متحركة حركة واحدة متناسبة لا تختلف ، ثم إنه بهذه الحركة الواحدة تكون طالعة على قوسم وغاربة عن آخرين ، وقريبة من قوم وبعيدة من آخرين ، فيكون عند قوم عنها ليل ، وعند قوم نهار ، وعند قوم شتاء ، وعند قوم صيف ، وعند قوم حر ، وعند قوم برد . فاذا كانت حركة واحدة يكون عنها ليل ونهار في وقت واحد لطائفتين وشتاء وصيف في وقت واحد لطائفتين فكيف يمتنع على خالق كل شيء الواحد القهار أن يكون نزوله الى عبادته ونداء إياهم في ثلث ليالهم ، وإن كان مختلفا بالنسبة اليهم ، وهو سبحانه لا يشغله شأن عن شأن ، ولا يحتاج أن ينزل عن هؤلاء ، ثم ينزل على هؤلاء ؛ بل في الوقت الواحد الذي يكون ثلثا عند هؤلاء وخبرا عند هؤلاء يكون نزوله الى سماء هؤلاء الدنيا وصعوده عن سماء هؤلاء الدنيا ، فسبحان الله الواحد القهار ( سبحان ربك رب العزة عما يصفون . وسلام على المرسلين . والحمد لله رب العالمين ) .

ويقال لهؤلاء كما قيل للرازي وأمثاله : هل حكم الحس والخيال والعقل الذي به تعلم الجسمانيات مقبول في الربوبية ، أو مردود . فان كان مقبولا بطل قوله كله

جواب آخر  
لهؤلاء

حيث اثبت حيا عالما قادرا لا يتحرك ولا يسكن ولا يقرب ولا يبعد ولا يفعل بنفسه فعلا ، وزعمت مع ذلك أنه غير عاجز ولا مقيد ولا ممنوع . وان كان مردودا بطل ماضرته من الأمثال في رد حقيقة ما أخبر به عنه الصادق المصدوق الذي هو أعلم به منك ومن امثالك .

## فصل

قال الرازي : ( البرهان السادس ) : لو كان تعالى مختصا بشيء من الاحيان والجهات لكان مساويا للمتحييزات ، وهذا محال ، فذلك محال . بيان الملازمة انه تعالى لو كان مختصا بحيز لكان معنى كونه شاغلا لذلك الحيز بحيث يمنع غيره ان يكون بحيث هو ، ولو كان كذلك لكان متحيزا ، وقد بينا في الفصل المتقدم أن المتحييزات بأسرها متماثلة في تمام الماهية ، فثبت انه تعالى لو كان متحيزا لكان مثلا لسائر المتحييزات . وإما قلنا إن ذلك محال ، لأن المثليين يجب تساويهما في جميع اللوازم ، فلزم إما حدوث الكل ، وإما قدم الكل . وذلك محال .

قوله ( البرهان  
السادس )  
لو كان مختصا  
بالحيز والجهة  
لكان مساويا  
للمتحييزات

فان قيل حصول الشيء في الحيز و كونه مانعا لغيره ان يحصل بحيث هو حكم من أحكام الذات ، ولا يلزم من الاستواء في الاحكام واللوازم الاستواء في الماهية . والجواب عنه من وجهين .

« الأول » أن المتحيز له أحكام ثلاثة : أحدها أنه حاصل في الحيز شاغل له . والثاني كونه مانعا لغيره بان يحصل بحيث هو . والثالث كونه بحال لو ضم اليه أمثاله حصل له حجم كبير ومقدار عظيم ، ولا شك أن كلما يحصل في حيز فقد حصل له هذه الأمور الثلاثة ، إلا أن الذات الموصوفة بهذه الأحكام الثلاثة لا بد وأن يسكون لها في نفسها الحجم والمقدار . وهذا المعنى معقول مشترك بين كل

الأحجام . ثم إنا قد دللنا على أن هذا المفهوم المشترك يمتنع أن يكون صفة لشيء آخر ؛ بل لابد وأن يكون ذاتا ، وإذا كان كذلك فالمتحيزات في ذاتها متماثلة ، والاختلاف انما وقع في الصفات ، وحينئذ يحصل التقريب المذكور .

و « الوجه الثاني » أن السؤال الذي ذكرتم إن صح فحينئذ لا يمكنكم القطع بتماثل الجواهر لاحتمال أن يقال الجواهر وان اشتركت في الحصول في الحيز إلا ان هذا اشتراك في حكم من الاحكام والاشتراك في الحكم لا يقتضى الاشتراك في الماهية ، وإذا لم يثبت كون الجواهر متماثلة فحينئذ لا يبعد في العقل وجود جواهر مختصة بأحيازها على سبيل الوجوب بحيث يمتنع خروجها عن تلك الأحياز ، وحينئذ لا يطرء دليل حدوث الأجسام في تلك الأشياء وعلى هذا التقدير لا يمكنكم القطع بحدوث كل الأجسام (X) .

فيقال : هذه الحجة قد تقدم الكلام على موادها غير مرة . والكلام عليها من المقامين المتقدمين ( أحدها ) قول من يقول إنه فوق العرش وهو مع ذلك ليس بجسم ولا هو متحيز كما ذكرنا أن هذا قول طوائف كثيرة من أهل الكلام والفقهاء ومن تبعهم من أهل الحديث والصوفية وغيرهم ، وهذا قول ابن كلاب والأشعري وأئمة أصحابه وغيرهم . فعلى هذا لا يلزم من نفي كونه متحيزاً نفي كونه على العرش . وقد تقدم ما في ذلك من دعوى الضرورة من الجانبين .

(المقام الثاني) من لا ينفي ذلك بل يسلم اثباته ، ألا يتكلم فيه بنفي ولا اثبات . والكلام في هذا المقام من وجوه :

أحدها : لا نسلم أنه لو كان مختصاً بشيء من الأحياز والجهات لكان مساوياً للمتحيزات . وما ذكره من الحجة مبني على تماثل المتحيزات وقد تقدم

ومن وجوه :  
« أولا ، لا نسلم  
أن يكون مساوية  
للمتحيزات

ابطال ذلك بما لاجابة الى اعادته ، وأن القول بتأثيلها من أضعف الأقوال ؛ بل من أعظمها مخالفة للحس والعقل ولما عليه جماهير العقلاء .

» ثانية « الجواب

عن احكام المتحيز

التي ذكرها

الوجه الثاني : قوله لو كان مختصاً بحيز لكان معنى كونه شاغلاً للحيز كونه بحيث يمنع غيره عن أن يكون بحيث هو . يقال : قد تقدم أن الحيز قد يراد به ما يحوز الشيء وهي نهاياته وحدوده الداخلة فيه . وقد يراد به الشيء الذي يكون منفصلاً عنه وهو محيط به . وكلاهما أمر وجودي ، وليس كونه مختصاً بالحيز بهذا المعنى ان يكون شاغلاً لحيز ، بل الحيز هنا إما بعضه وإما ما يلاقيه من خارج ، وليس في شيء من هذين كونه شاغلاً لحيز . وقد يراد بالحيز ما هو تقدير المكان . وهذا هو الحيز عند كثير من أهل الكلام الذين يفرقون بين الحيز والمكان . والحيز على هذا أمر عديمي كما تقدم تقرير ذلك .

وقوله : إنا نعلم بالضرورة ان الأحياء بأسرها متساوية ؛ لأنها فراغ محض وخلاء صرف . وقوله : قبل خلق العالم ما كان الا الخلاء الصرف والعدم المحض و بينا ذلك .

ويكفي أن يقال هنا : لانسلم أن الحيز أمر موجود ، وإذا لم يكن هناك موجود فقوله : شاغل لذلك الحيز . ليس فيه معنى رائد على كونه موجوداً بنفسه بحيث يشار اليه .

وقوله : لو كان مختصاً بحيز لكان معنى كونه شاغلاً لذلك الحيز كونه بحيث يمنع غيره . لا يستقيم حتى يبين أن الاختصاص بالحيز هو الشغل لذلك الحيز . وهو لم يفعل ذلك . فاذا قيل : الاختصاص بالحيز هو الاختصاص بما يحوزه من الجوانب لم يكن معناه ذلك . وإذا قيل : هو الاختصاص بتقدير المكان بالمتحيز فالاختصاص بالحيز بهذا المعنى يوجب كونه متحيزاً فلا حاجة الى ما ذكره من

الدليل على كونه متحيزاً . وأما كونه منع غيره أن يكون بحيث هو فهذا مبني على تداخل الأجسام وليس هذا داخلاً في حقيقة المتحيز ، فان المتحيز يعلم انه متحيز قبل العلم بكونه بحيث يمنع غيره أن يكون بحيث هو .

« ثالثاً » انه  
لم يدع حجة  
على تماثل  
المتحيزات هنا  
ولا هناك

الوجه الثالث قوله : الذات الموصوفة بهذه الأحكام الثلاثة لا بد وأن يكون لها في نفسها الحجمية والمقدار ، وهذا المعنى معقول مشترك بين كل الأحجام ، ثم إنا دللنا على أن هذا المفهوم المشترك يمنع ان يكون صفة لشيء آخر ؛ بل لا بد وأن يكون هو الذات . يقال : هذا الذي احلت عليه الاحتجاج على تماثل المتحيز فايرادك لذلك السؤال ثم كونك تذكر في الجواب من ما قد احلت عليه تكرير محض بلا فائدة . فالواجب إما ذكر الحجة الدالة على التماثل إما ابتداء وإما جواباً وإما ترك هذا السؤال للجواب ؛ فانه لم يحصل به التقريب .

« رابعة » قد  
قدمنا ان المقدار  
صفة المقدر  
لا نفسه

ثم يقال في الوجه الرابع قد قدمنا أن هذا المشترك وهو المقدار صفة المقدر قائم به ؛ لأنه نفس المقدر وحقيقته ، قال تعالى ( وكل شيء عنده بمقدار ) وقال ( قد جعل الله لكل شيء قدراً ) فجعل المقدار القدر للأشياء ؛ ولم يجعل ذلك أعيان الأشياء وذواتها ، كما قال تعالى : ( وما ننزله الا بقدر معلوم ) وبيننا أن كل واحد من المشترك والمميز يجوز أن يكونا سوءاً بالنسبة الى الذات الموصوفة بهما ، فليس جعل أحدهما ذاتاً والآخر صفة بأولى من العكس ، وبيننا أنه وإن قيل إنه الذات فليس جعل أحدهما ذاتاً والآخر صفة بأولى من العكس ، وبيننا أنه وإن قيل إنه الذات فليس هو تمام الحقيقة ؛ بل الحقيقة مؤلفة مما به الاشتراك ومما به الامتياز .

فالمتحيز وإن كان جنساً كما قيل في الجوهر بالجنس لا يجب أن يكون متماثل الأنواع ؛ فان التماثل يحتاج الى الاشتراك في جميع الصفات الذاتية ، وهو قد سلم أن المتحيزات مختلفة في الصفات ، فيجوز أن يكون كل جسم وان كان التقدير

ذاته فله صفات ذاتية مختصة به ، كما يقول من يقول من المتكلمين المنطقيين وغيرهم : إن الجوهر جنس ، وتمتعه انواع إضافية ، وتحت كل نوع أنواع الى النوع الشامل الخاص الذى تتفق أفراده فى تمام الماهية الحقيقية . وقد تقدم بسط هذا فلا نعيده إذ لم يذكر هو الحجة على ذلك بل أحال على ما تقدم

«خامساً» الجواب  
عن قوله ان صح  
هذا السؤال  
لم يطرد دليل  
حدوث الأجسام

الوجه الخامس قوله : إن صح هذا السؤال لم يمكن القطع بمائل الجواهر ؛ لاحتمال أن يقال : الجواهر وان اشتركت فى الحصول فى الحيز إلا أن هذا اشتراك فى حكم من الأحكام ، والاشتراك فى الحكم لا يقتضى الاشتراك فى الماهية . يقال لك هذا أولاً مبني على ثبوت الجوهر الفرد ، وهذا فيه من النزاع المشهور ما قد عرف ، وأنت قد اعترفت بأنك مع الأذكياء المتوقفين عن نفيه وإثباته . وإذا لم يعلم وجود جوهر منفرد لم يصح هذا الكلام . ثم إن كان الجوهر الفرد موجوداً فلا ريب أنه ليس مما يحس به حتى يعلم بالحس أن الجوهر مماثل له او غير مماثل ، وحينئذ فلا يمكن العلم بكون الجواهر متماثلة ، بل يقال : هي غير متماثلة كما قيل فى الأجسام . وقد قدسنا تنازع الناس هل الجواهر جنس ؟ أو جنسان ؟ أو ثلاثة ؟ أو خمسة ؟ أو أكثر من ذلك ؟ مع أن الذين يقولون إنها جنس واحد لا يقولون هي متماثلة ، كما أن الحيوان عندهم جنس وليس متماثلاً .

قوله : فحينئذ لا يبعد فى العقل وجود جواهر مختصة بأحيازها على سبيل الوجوب ، فلا يطرد دليل حدوث الأجسام فى تلك الأشياء . يقال : لا ريب أن المسلك الذى سلكته فى حدوث العالم بنيته على هذا الأصل ؛ لكن من تأمل ما يذكره من الأدلة فى هذه المسألة ونحوها تبين له أن الذى يذكره من جانب المنازعين أقوى من الذى يذكره من جانب المسلمين ؛ وعلم بالاضطرار أن اعتقاد حدوث العالم على هذا الدليل ونحوه فى غاية الفساد ، وهذا من أخبث الكلام

الذي كان السلف يذمونه ويذمون أصحابه ؛ بل مثل هذه الحجج لاتصلح للمسائل الظنية ، فكيف تصلح لأصول الدين وقواعد الايمان ؛ وأنت تعترف بهذا في مواضع ؛ لكن انما تحتاج هنا بذلك تهويلا على من لايعرف القضية ، وتوهم الناس أن هذا يقدح في قاعدة من قواعد الدين ، وليس الأمر كذلك ، وإنما تظهر به فساد ماسميته أنت وأصحابك أدلة الدين وأصولا له ، وانت دائما تقدح فيها فان كانت هذه الأدلة هي أصول دين المسلمين فانت من أعظم الناس هداما لها في مواضع ، والا فلا يضر القدح فيها .

ثم يقال : كون الجواهر متماثلة أمر غير معلوم . فان كان دليل الحدوث مبنيا على تماثلها فهو مبنى على مقدمة فاسدة أو غير معلومة .

الوجه السادس قوله : لا يبعد في العقل وجود جواهر مختصة بأحيازها على سبيل الوجوب . يقال له : الاحياز التي هي تقدير المكان ليست أمورا وجودية واذا لم تكن أمورا وجودية لم يحز أن يختص بعضها بمعنى يقتضى اختصاص جواهر به ، وحينئذ فالعلم بكون الجواهر لا يجب اختصاصها بأحياز معينة لا يحتاج أن يبنى على تماثلها بل يعلم ذلك بدون العلم بتماثلها ، كما أن كثيرا من أهل الكلام الذين أثبتوا جواز الحركة والسكون والاجتماع والافتراق على الجواهر من غير بناء على تماثلها ، مع أن هذه الجواهر المشهودة في السموات والأرض يشهد انتقالها عن أحيازها ، وهذه كافية في إثبات العلم بالصانع لمن سلك هذه الطريق ، وقد تسلك هنا طرق أخرى ليس هذا موضعها .

الوجه السابع قوله : وحينئذ لا يطرد دليل حدوث الاجسام في تلك الأشياء . يقال له : هب أن دليلك لم يطرد لكن من أين قلت أن سائر أدلة الناس تحتاج الى ذلك ، ثم غاية ما في هذا أن يكون بعض الأجسام غير معلوم الحدوث بهذا

«سادسا» قوله  
لا يبعد في العقل  
وجود جواهر  
مختصة بأحيازها  
على سبيل الوجوب

«سابعة» قوله :  
فلا يطرد دليل  
حدوث الاجسام  
في تلك الأشياء .

الدليل ، فان كان هؤلاء ممن لا يقول بان الله جسم فيمكنه العلم بحدوث سائر الأجسام بأدلة أخرى ولو بالسمع . وان كانوا ممن يقولون بأنه جسم فلاريب أن الاجسام عندهم ليست كلها محدثة ، كما أن الذوات ليست كلها محدثة ، والقائمات بأنفسها ليست كلها محدثة ، والموصوفات ليست كلها محدثة ؛ لاسيما وأنت تقول إن كل من قال إنه متحيز وأنه في جهة لزمه القول بأنه جسم منقسم ؛ بل تقول لكل من قال انه فوق العرش لزمه أن يقول بأنه جسم . فاذا كان المنازعون لك القائلون بأنه على العرش يلزمهم كلهم القول بأنه جسم فكيف تحتج عليهم بأن هذا يستلزم أن لايقطع بحدوث كل الأجسام وهذا عندك حقيقة المذهب ، فهل تحتج على إبطال المذهب بنفس حكاية المذهب مع ظهور القول بالنزاع فيه ؟!

## فصل

قال الرازي ( البرهان السابع ) أنه تعالى لو كان مختصاً بالجهة والحيز لكان عظيماً ؛ لأنه ليس في العقلاء من يقول إنه مختص بجهة ومع ذلك فإنه في الحقارة مثل النقطة التي لا تنقسم ومثل الجزء الذي لا يتجزأ ؛ لـ كل من قال إنه مختص بالجهة والحيز قال إنه عظيم في الذات . واذا كان كذلك فنقول : الجانب الذي منه يحاذي يمين العرش إما أن يكون هو الجانب الذي منه يحاذي يسار العرش أو غيره . والأول باطل ؛ لأنه إذا عقل ذلك فلم لا يعقل أن يقال إن يمين العرش عين يسار العرش ، حتى يقال العرش على عظمته مثل الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزأ وذلك لا يقوله عاقل . والثاني باطل أيضاً لأن على هذا التقدير تكون ذات الله مر كبة من الأجزاء ، ثم تلك الأجزاء إما أن تكون متماثلة الماهية ، أو مختلفة الماهية والأول محال ؛ لأن على هذا التقدير يكون بعض تلك الأجزاء المتماثلة متباعدة وبعضها متلاقية ، والمثلان يصح على كل واحد منهما ما يصح على الآخر فعلى هذا يلزم القطع بأنه يصح على المتلاقيين ان يصيرا متباعدين ، وعلى

قوله ( البرهان السابع ) ان القول بأنه في جهة يفضي الى جواز الاجتماع والافتراق على ذاته



المتباعدين أن يصيرا متلاقين ، وذلك يقتضي جواز الاجتماع والافتراق على الله ، وهو محال .

والقسم الثاني وهو أن يقال إن تلك الأجزاء مختلفة في الماهية ، فنقول كل جسم مركب من أجزاء مختلفة في الماهية فلا بد وأن ينتهي تحليل تركيبه إلى أجزاء يكون كل واحد منها مبرأ عن هذا التركيب ؛ لأن التركيب عبارة عن اجتماع الوحدات ، فلو لا حصول الوحدات لما عقل اجتماعها .

إذا ثبت هذا فنقول : إن كل واحد من تلك الأجزاء البسيطة لا بد وأن يماس كل واحد منها يمينه شيئاً ويساره شيئاً آخر ؛ لكن يمينه مثل يساره والا لكان هو نفسه مركباً ، وقد فرضناه غير مركب ، هذا خلف . وإذا ثبت أن يمينه مثل يساره ، وثبت أن المثلين لا بد وأن يشتركا في جميع اللوازم : لزم القطع بأن ممسوس يمينه يصح أن يصير ممسوس يساره ، وبالعكس ، ومتى صح ذلك فقد صح التفرق والانحلال عن تلك الأجزاء ، فحينئذ يعود الأمر إلى جواز الاجتماع والافتراق على ذات الله ، وهو محال : فثبت أن القول بكونه في جهة من الجهات يفضي إلى هذه المحالات ، فيكون القول به محالاً (×) .

فيقال : هذه الحجة هي حجة على نفي كونه جسماً ، فكان ذكره في الفصل الأول على نفي كونه جسماً أجود من ذكرها هنا ؛ ولكن ذكرها هنا لتكون حجة على من قال إنه على العرش . وذكر فيها قول من يقول إنه عظيم وليس بجسم ؛ فإن النزاع في هذا مشهور لو صرح به لاحتاج إلى كلام آخر . وإذا ثبت أنه ليس على العرش أمكن أن ينفي عنه الجسم فيقول لو كان جسماً لجاز أن

هذه حجته على  
نفي كونه جسماً،  
ذكرها هنا  
لتكون حجة على  
من قال إنه على  
العرش

يكون على العرش مع ان هذا فيه نزاع بين مثبتة الجسم كما تقدم ذكره ؛ فان النزاع في كونه على العرش بين مثبتة الجسم وبين نفيه أيضاً .

فالقائلون بأنه جسم منهم من يقول هو فوق العرش ، ومنهم من يقول هو في كل مكان بذاته ، أو أنه ذاهب في الجهات الى غير غاية وكذلك القائلون بأنه ليس بجسم منهم من يقول إنه على العرش ، ومنهم من يقول في كل مكان متناهي أو غير متناهي ، ومنهم من يقول غير داخل في العالم ولا خارجه . فالأقوال أربعة في اختصاصه بما فوق العرش : أنه فوق العرش وهو جسم ، وفوق العرش وليس بجسم — وان كان الخواص من أهل السنة لا يثبتون الجسم ولا ينفونه — وأنه ليس فوق العرش وليس بجسم ، وأنه ليس فوق العرش وهو جسم .

واذا ظهر ما في هذه الحجة فالكلام فيها في (المقامين) المتقدمين .

أحدهما قول من يقول انه فوق العرش وهو عظيم وليس بجسم ، أو يقول هو جسم وليس بمنقسم ولا مركب . وقد تقدم ذكر ذلك .

وأما (المقام الثاني) فالكلام فيه من وجوه :

أحدها قولك : والجانب الذي يحاذي يمين العرش إما أن يكون هو الجانب الذي يحاذي يساره ، أو غيره . يقال : لانسلم الحصر ؛ بل لاهو هو ، ولا هو غيره . أو يقال : لا نقول : إنه هو ، ولا نقول : إنه غيره . فان كثيراً من متكلمي الصفاية أو أكثرهم من الكلائية والأشعرية وطوائف من الفقهاء وأهل الحديث والصوفية منهم من يقول الصفة لأهي الموصوف ولاهي غيره ، ومنهم من يقول أقول هي هي ، ولا أقول : هي غيره ، ولا أقول : لاهي هو ، ولاهي غيره .

وتوجيه الكلام أنه إما أن يريد بالغيرين مجاز وجود أحدهما دون الآخر أو مجاز مقارنة أحدهما الآخر بمكان أو زمان أو وجود . أو يريد بالغيرين مجاز

والكلام عليها  
من المقامين  
المتقدمين أيضاً

ان اراد بالغيرين  
ما يعجز مفارقة  
أحدهما الآخر  
لم نسلم ان هذا  
الجانب منه غير  
الآخر

العلم بأحدهما دون الآخر . فان أراد بالغيرين الأول لم يسلم أن هذا الجانب هو ذاك الجانب ولا هو غيره إلا إذا بين جواز أحدهما دون الآخر ، وهو محتج بهذا الامتياز على جواز التفرق ، فيكون هذا دوراً باطلاً ؛ لأنه لا يثبت أنها غيران بهذا التفسير حتى يثبت جواز انفصالهما ، ولا يثبت جواز انفصالهما حتى يثبت أنها غيران وذلك دور .

وإن قيل في جوانب الاجسام المخلوقة إن هذا غير هذا فذلك لجواز وجود أحدهما دون الآخر ، والله سبحانه وتعالى صمد لا يجوز عليه التفرق والانفصال كما تقدم بيانه ، وأن هذا الاسم يقتضى الاجتماع والقوة ، ويمنع التفرق والانفصال . وإذا كانت الصمدية واجبة له كان الاجتماع واجباً له ، والافتراق ممتنعاً على ذاته ، وقد تقدم في ذلك كلام موجز .

ومن قال : الغيران : ماجاز مفارقة أحدهما الآخر بزمان أو مكان أو وجود فانه قد يقول إن الصفات مثل العلم والقدرة والحياة ليست كل صفة هي الأخرى ولا هي غيرها ؛ لأن محل الصفات واحد .

وأما « الحدود » فقد يقولون إن هذا الجانب فارق ذلك الجانب في المكان وإن كان لا يفارقه في الزمان والوجود . فقد يقال : إن هذا ليس بافتراق في المكان وهذه منازعات لفظية اصطلاحية .

وأيضاً فإن المغايرة بين الصفة والموصوف وبين البعض والكل أبعد من المغايرة بين صفة وصفة ، و بعض و بعض ، ولهذا يقولون إن الواحد من العشرة ليس هو العشرة ولا غيرها ، وأن يد الانسان ليست هي الانسان ولا غيره ، ولا يقولون إن الواحد من العشرة ليس هو الواحد الآخر ؛ لجواز وجود أحدهما دون الآخر ؛ بخلاف وجود الجملة دون أجزائها فانه ممتنع . وهذا فيما يجوز عليه

التفرق من الأجسام المخلوقة . وأما الخالق سبحانه فلا يجوز عليه التفرق ، فلا يقولون إن هذا الجانب منه غير هذا الجانب ، فيمنعون المقدمة الأولى .

وان اراد بهما  
ما امكن العلم  
بأحدهما دون  
الآخر او الإشارة  
اليه ستل عما  
يريد بلفظ  
المركب

وان قال اريد بالغير ماهو اعم من هذا ، وهو ماجاز العلم بأحدهما دون الآخر أو ما امكن الإشارة الحسية إلى احدهما دون الآخر ، أو ما أمكن رؤية أحدهما دون الآخر — كما قال من قال من السلف لمن سأله عن قوله تعالى : ( لا تدركه الأبصار ) أأنت ترى السماء ؟ قال : بلى ؟ قال : فكيف ترى ؟ قال : لا . قال : فأن الله اعظم . — فيقال له : واذا كان يمين الرب غير يساره بهذا التفسير فقولك تكون ذات الله مركبة من الأجزاء انغى به ورود المركب عليها بمعنى أن مركبا ركبها كما قال : ( في أي صورة ماشاء ركبك ) ؟ أو أنها كانت متفرقة فتركبت ؟ أم تعنى أن اليمين متميزة عن اليسار وهو التركيب في الاصطلاح الخاص كما تقدم بيانه ؟ .

فان اراد الأول لم يلزم ذلك ، وهو ظاهر ؛ فان الأجسام المخلوقة أكثرها ليس بمركب بهذا الاعتبار فكيف يجب أن يقال إن الخالق مركب بهذا الاعتبار ، وهذا مما لا نزاع فيه ؛ وهو يسلم أنه لا يلزم من التصريح بأنه جسم هذا التركيب ، إذ هو عدم لزومه ظاهراً .

وأما إن اراد بالتركيب « الامتياز » مثل امتياز اليمين عن شماله . قيل له : هذا التركيب لا نسلم أنه يستلزم الأجزاء ، فانه هذا مبني على إثبات الجزء الذي لا ينقسم ، والنزاع فيه مشهور ، وقد قرر أن الأذكياء توقفوا في ذلك ، وإذا لم يثبت أن الأجسام المخلوقة فيها أجزاء بالفعل امتنع أن يجب ذلك في الخالق .

وأيضا فالقائلون بثبوت الأجزاء يعامون ان الجسم البسيط لم يكن مركبا من الأجزاء بمعنى أنها كونهت ثم ركب منها ، فيكون قوله : مركبا من

الأجزاء امتياز شيء من شيء ، وغايته أن يقال : امتياز بعض عن بعض ، كما ورد عن طائفة من السلف التكلم بلفظ البعض .

فقله بعد ذلك (١) إما أن تكون متماثلة في الماهية أو مختلفة ، والأول محال ، لأنه على هذا التقدير يكون بعض تلك الأجزاء المتماثلة متباعدة ، وبعضها متلاقية والمثلان يصح على كل واحد منهما ما يصح على الآخر ، فيلزم القطع بأنه يصح على المتلاقيين أن يصيرا متباعدين ، وعلى المتباعدين أن يصيرا متلاقيين .

يقال : التماثل في الماهية لا يوجب أن يكون أحدهما عين الآخر ، ولا أن يساويه في الأحكام اللازمة للتعين وما يتبع ذلك .

و بيان ذلك أنه إن قيل المتماثلان يحوز على عين كل منهما ما يحوز على عين الآخر ؛ فليس في العالم شيان متماثلان بهذا الاعتبار ؛ فان عامة ما يقدر من المتماثلين مثل الحبطين من الحنطة والحنابين ونحو ذلك قد علم أن عين هذا ليست عين هذا ، وأن الحيز الذي لهذه العين ليس عين الحيز الذي للعين الأخرى ولا الأعراس التي قامت بها هي عين تلك الأعراس وأن ما امتازت به أحدهما عن الأخرى من عينها وصفتها وحيزها لا يحوز أن يكون للأخرى حيز يكون لتلك ؛ فان هذا يستلزم أن يصير عين هذه عين تلك ، وحيزها حيزها ، وصفتها صفتها بعينها ، وذلك يرفع تعددهما ، ويوجب اتحادهما .

ومن المعلوم أن التماثل يوجب التعدد ، فان المتماثلين ليسا شيئاً واحداً بل هما عدد . فاذا كان التماثل يوجب التعدد فلو اقتضى اتحاد عينهما لكان التماثل يوجب الاتحاد ويوجب التعدد ، وذلك يقتضى الجمع بين النقيضين ؛ فان العدد اثبات مازاد على الواحد ، والاتحاد نفي مازاد على الواحد ، والجمع بين النفي

( ١ ) ثم تلك الأجزاء اما أن تكون الخ .

والتماثل في  
الماهية لا يوجب  
أن يكون أحدهما  
عين الآخر  
ولا يساويه  
في الأحكام .

والاثبات جمع بين النقيضين . فلم ان اثبات كون عين هذا المثل هو عين ذلك المثل أو كونه في حيزه وصفته ينافي التماثل ، وهذا ظاهر .

وإذا كان كذلك فمعلوم أن الجسم الواحد الذى يقال له إن له أبعاضاً وأجزاءً كالجوانب والوسط اذا فرض في غاية البساطة التى توجب تماثل ابعاضه وأجزائه كالنار البسيطة والهواء البسيط والفلك البسيط وما هو أعظم بساطة من ذلك لا بد أن يتميز جوانبه عن وسطه ، لا بد أن يتميز جانب عن جانب ولو بالحيز والصفة ، وأنه مع مماثلته للجانب الآخر لا يستلزم أن يكون هذا في حيز ذاك وذلك في حيز هذا ، وعين هذا عين صفة الآخر ، كما لا يستلزم أن يكون عينه عين الآخر ، إذ لا بد من امتياز أحدهما عن الآخر بعينه وصفته وحيزه ( ١ ) يخصه ، والآخر ؛ والامتياز الذى يوجب التعدد لا يرفعه التماثل ، فلو جوزنا أن يصير لكل منهما ما للآخر من أعيان الصفات والأحياز لزم زوال التعدد . وإذا كان لا بد من هذا الامتياز مع التماثل فما هو لازم للشئيين المتغايرين مع تماثلهما ومع اختلافهما من امتياز أحدهما على الآخر بعين ذاته وعين صفاته التى منها التحيز لا يجب أن يشاركه الآخر فيها ؛ لأن ذاك يرفع المغايرة . وإذا كان كذلك لم يجب في كل جسم مخلوق وإن كان بسيطاً أن يكون طرفه في موضع وسطه ، ووسطه في موضع طرفه ، وما لهذا من الصفة المعينة والحيز المعين لهذا ، وما لهذا لهذا لاسيما إذا لم تكن تلك الأبعاض المتماثلة منفصلة ولا يتميز بعضها عن بعض بالمباينة وإنما هو شيء واحد متصل .

وأيضاً فإذا كانت أبعاضه متماثلة فجواز تفرق المتباعدين وتباعد المتفرقين مشروط بجواز التفرق عليه ، والا فإذا قدر جسم بسيط لا يجوز تفريقه وأبعاضه متماثلة لم

ولا يستلزم  
جواز التفرق  
أو حلول كل  
بعض محل الآخر  
ولا يدخل في  
في مسمى التماثل  
المعروف

يجز أن يقال في هذا إنه يجوز على المتباعدين أن يصيرا متلاقين وعلى المتلاقيين أن يصيرا متباعدين ؛ فان جواز ذلك مشروط بجواز الافتراق .

وأيضاً فإذا كانا متماثلين ومن حقيقة أحدهما امتناع المفارقة عليه لزم أن يكون من حقيقة الآخر امتناع المفارقة عليه ، فيكون تماثلها مانعاً من جواز تباعد المتلاقيين وتلاقي المتباعدين ؛ فان أحدهما اذا فارق ملاقيه ثبت جواز المفارقة عليه ، وذلك يمنع أن يكون مثلاً لما لا يجوز المفارقة عليه .

وأيضاً فالمتماثلان في الحقيقة والصفة اذا كانت مقاديرها متفاوتة لم يجب أن يساوي أحدهما الآخر فيما هو من حكم المقدار كالدينار الصغير مع الدينار الكبير .  
ومما يوضح ذلك أن هذا الافتراق يغير حقيقة الشيء كما يغير ويبدل صفته فان النار والهواء إذا تبدلت صفة النارية والهوائية فيه خرج عن أن يكون ناراً وهواءاً أو أن تكون الأجزاء النارية ناراً وهواءاً ، وكذلك متى تفرق المجتمع الذي حقيقته باجتماعه متى تفرق وتمزق خرج عن حقيقته ، فجميع المركبات مثل بدن الانسان إذا قطع قطعاً صغاراً جداً ؛ بل كثير من الاجسام تتبدل حقيقته بالتفريق كما تتبدل بالتحويل وان كان في نفسه بسيطاً .

وفي الجملة فأصل هذا الكلام : أنه فرض تماثلاً ، وقال فيه : يلزم أن يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر . فيقال له : التماثل الذي سلمناه لم يدخل فيه ما يستلزم جواز التفريق ، أو جواز حلول كل بعض محل الآخر ، ولا يدخل هذا في مسمى التماثل المفروض .

وإن قلت : بل هو داخل في مسمى التماثل الذي فرضته كان النزاع لفظياً ، وعاد الكلام الى ( القسم الثاني ) فيقال لك : لا يكون مماثله بهذا الاعتبار الذي

ذكرته ، كما قد يقال ابتداءً لا يجب أن تكون الأبعاد متماثلة ، بل يجوز أن تكون غير متماثلة ؛ كما أن الصفات مثل الحياة والعلم والقدرة ليست متماثلة . فيقول هؤلاء في القدر ماقاله الباقون في الوصف ، ويقولون أبعاد القدر كأحاد الصفات وإذا كان حاملاً لصفات ليست متماثلة كان أيضاً جامعاً لأبعاد ليست متماثلة ، فما الدليل على بطلان ذلك ؟ ! ونفى ذلك مما ذكره الأئمة من قول الجهمية حيث قالوا عنهم إنهم قالوا : لا يكون شيئين مختلفين ، وليس له أعلا ولا أسفل ، ولا نواحي ولا جوانب ، ولا يمين ولا شمال ، ولا هو خفيف ولا ثقيل ، ولا له لون ولا له جسم . معاً في الكتاب والسنة وفي اتفاق سلف الأمة وأئمتها من وصفه باليدين والوجه ، بل وغير ذلك من الصفات التي تقتضي أن لها حقائق لا تسد هذه مسد هذه ولا يسد العلم مسد القدرة ، فكذلك الوجه واليد لا يسدا أحدهما مسد الآخر .

القسم الثاني  
والجواب عنه  
« اولا » بيان  
تناقضه

قوله : ( والقسم الثاني ) وهو أن يقال : إن تلك الأجزاء مختلفة في الماهية . فنقول كل جسم مركب من أجزاء مختلفة في الماهية فلا بد وأن ينتهي تحليل تركيبه إلى أجزاء يكون كل واحد منها مبرءاً عن هذا التركيب ؛ لأن التركيب عبارة عن اجتماع الوحدات . يقال : هب أنه تحلل تركيبه إلى أجزاء يكون كل واحد مبرءاً عن هذا التركيب ، لكن لا يجب أن تكون تلك الأجزاء متماثلة في الصفة والحقيقة وإن كانت جواهر منفردة ؛ بل قد يقال إنها متساوية في المقدار بمعنى أنها غير قابلة الانقسام ، وليست مستوية في الصفة والحقيقة بل حقيقة كل جزء من تلك الأجزاء مخالف لحقيقة الآخر . وهذا فيه أن الجواهر المنفردة تكون مستوية في القدر غير مستوية في الحقيقة ، وهذا قول كثير من الناس أو أكثرهم ، بل أكثر العالمين على أن الجواهر ليست متماثلة في الحقيقة ؛ بل مع تنازعهم في الجوهر هل هو جنس أو جنسان أو ثلاثة أو أكثر من ذلك فإن عامتهم متفقون على أن الجنس الواحد ليس متماثلاً ؛ بل هو متنوع إلى أنواع



مختلفة . فاذا كان القائلون بأنها جنس واحد لا يقولون بتماثلها فالقائلون بأنها  
أجناس كثيرة مختلفة أبعد عن القول بتماثلها ، وقد تقدم حكاية النزاع في ذلك  
كما حكاه الأشعري وغيره .

اذا ظهر هذا فقله بعد ذلك : إذا ثبت هذا فنقول إن كل واحد من تلك  
الأجزاء البسيطة لا بد وأن يماس كل واحد منها يمينه شيئاً ويساره شيئاً آخر  
لكن يمينه مثل يساره ، والألـكان هو نفسه مر كبا ، وقد فرضناه غير مركب  
وهذا خلف . وإذا ثبت أن يمينه مثل يساره وثبت أن المثلين لا بد وأن يشتركا  
في جميع اللوازم فازم القطع بأن ممسوس يمينه يصح أن يصير ممسوس يساره ،  
وبالعكس ، ومتى صح هذا فقد صح التفرق والانحلال عن تلك الأجزاء ،  
فحينئذ يعود الأمر الى جواز الاجتماع والافتراق على ذات الله تعالى ، وهو محال .

قوله ان كل  
واحد من تلك  
الأجزاء البسيطة .  
عنه جوابان

يقال له : عن هذا ( جوابان ) : هب أنك قد فرضته جزءاً بسيطاً لا تركيب  
فيه بحال ، ومثل هذا يقال له فيه إنه لا بد أن يماس يمينه شيئاً ويساره شيئاً  
آخر ، فان هذا يقتضى أن فيه شيئين يميناً ويساراً ، وهذا يوجب تركيبه ، وقد  
فرضته غير مركب ، فهذا جمع بين النقيضين .

يوضح ذلك أن مماسه يمينه شيئاً ويساره شيئاً هي من حجج نفاة الجوهر  
الفرد ؛ فانهم احتجوا بذلك على جواز انقسام ذلك ، فقد تقدم ذكر ذلك في  
كلامك ، وذكرت أن هذا الكلام حجتهم . وإذا كان هذا حجة على نفي الجوهر  
الفرد لم يصح الاستدلال به مع القول بثبوت الجوهر الفرد وهو (١) والجزء  
البسيط الذي لا تركيب فيه بحال .

(١) بياض بالأصل ، ويأتي ما يدل عليه .

بل يقال لك من رأس قولك : كل جسم مركب من أجزاء مختلفة الماهية فلا بد وأن ينتهي تحليل تركيبه إلى أجزاء يكون كل واحد منها مبرءاً عن هذا التركيب. لا يخلو إما أن تقول بثبوت الجوهر الفرد الذي لا تركيب فيه ، أو تقول بأنه مامن شيء من المتحيزات إلا وفيه تركيب يقبل لأجله الانقسام . فان قلت بالأول لم يصح أن تقول لا بد وأن يماس يمينه شيئاً ويساره شيئاً آخر . فان هذا قول بانقسامه وتركيبه إلى أجزاء يكون كل واحد منهما مبرءاً عن التركيب ؛ بل يقال : هذا أبدأ فيه من التركيب ما يقبل لأجله الانقسام في الكم والكيف ؛ لكن هذا الجواب يصح إذا أراد بالأجزاء البسيطة الجوهر الفرد .  
وأما إن أراد البسيطة عن ذلك التركيب وإن كانت مركبة من أجزاء متشابهة فنذكر ( الجواب الثاني ) :

فيقال : هب أن كل جزء من تلك الأجزاء يصح أن يكون ممسوس يمينه ممسوس يساره وبالعكس ؛ لكن لم قلت إن كل واحد من تلك الأجزاء يصح أن يماس يمينه ويساره ما يصح أن يماسه الجزء الآخر يمينه ويساره ، وذلك لأن تلك الأجزاء إذا كانت مختلفة في الحقيقة مع تساويها في المقدر لم تكن مستوية في الحقيقة والصفة فلا يجب أن يكون حكم كل واحد منها حكم الآخر ، وإن كان حكم جانب كل واحد حكم جانب الآخر ؛ لاسيما والذي يجب أن ينتهي إليه تحليل المركب من أجزاء مختلفة الحقائق إنما هي المبرأة عن ذلك التركيب إلى أجزاء بسيطة وإن كانت أجساماً بسيطة لا يجب أن تنتهي إلى الجوهر الفرد ، والأجزاء البسيطة تكون مختلفة الحقائق كما هو التقدير أنه مركب من أجزاء مختلفة الحقائق ، وقد تقدم أنه إذا سلم لك وجود الجوهر الفرد الذي ينتهي إليه تحليل التركيب لم يسلم لك أن الجواهر مستوية في الحقيقة .

وهذا أمر يشهد له الحس ؛ فان أجزاء الماء وإن تفرقت وتصاغرت ليست في الحقيقة مثل أجزاء التراب ، ولا أجزاء الذهب وإن تصاغرت مثل أجزاء الفضة . وإن كانت هذه الأجزاء الصغار ليست هي الجواهر المنفردة بل تلك أصغر منها ، فاما أن يستدل بما شهد في المحسوسات على ما لم يعلم منها وقياس غائبها عن الادراك على شاهدها فهذا من أوضح القياس واثبت ، وهو قياس الأجزاء المتساوية في الحقيقة بعضها على بعض في حكم تلك الحقيقة ؛ فان تفاوتها بالصغر والكبر لا يوجب اختلاف حقيقتها وصفتها ، وإما أن لا يقال إن ذلك الجزء الذي لا ينقسم لا يعلم حكمه .

أما أن يقال ان الأمور المختلفة في الحقيقة يجب أن تكون أجزاؤها المساوية لها في الحقيقة متماثلة في الحقيقة فهذا مما يعلم ببديهية العقل بطلانه ، وهذا المستدل قد فرض أجزاء مختلفة في الحقيقة وقال لابد أن ينتهي تحليل تركيبها إلى أجزاء صغار لا تنقسم . فيقال : هب أن الامر كذلك ، الا أن اجزاء الاجسام المختلفة في الحقيقة لا يقال يجب أن تكون متماثلة ؛ بل إذا قيل يجب أن تكون مختلفة لأن بعض الجسم مساو لـ كله في الحقيقة كان هذا الكلام أصح وأولى بالقبول من أن يقال يجب أن تكون أجزاء الاجسام المختلفة متماثلة في الحقيقة ؛ ولهذا كان من قال إن الأجسام متماثلة قال إن الجواهر متماثلة . ومن قال إنها مختلفة قال ان الجواهر مختلفة إما أن يقال إن الجواهر متماثلة في الحقيقة ولكن مجرد ضم بعضها الى بعض حتى زادت وبعد الجمع (١) منها اختلفت في الحقيقة ، أو يقال إنها كانت متماثلة في الحقيقة فبتفريقها اختلفت في الحقيقة .

الوجه الثاني أن يقال : لا ريب أن مضمون هذه الحجة أنه لو كان على

« ثانيا » ان من  
القائلين بانه  
على العرش من  
يمنع المقدمة  
الأولى او الثانية

العرش لكان جسماً عظيماً وإذا كان جسماً وجب جواز التفرق عليه ، وقد تقدم أن القائلين بأنه على العرش منهم من يمنع المقدمة الأولى ، ومنهم من يمنع الثانية .

ثم يقال : قد أخبر الله تعالى في كتابه أنه ( الصمد ) وقد قال عامة السلف من الصحابة والتابعين وغيرهم : إن ( الصمد ) هو الذي لا جوف له ، وقالوا أمثال هذه العبارات التي تدل على أن معناه أنه لا يتفرق ، واللغة تدل على ذلك ؛ فإن هذا اللفظ وهو لفظ « صمد » يقتضى الجمع والضم ، كما يقال : صمدت المال إذا جمعته . وقد قال من قال من حذاق أهل الكلام وغيرهم : إن هذا تفسير المجسمة ؛ لأن الأجسام نوعان : أجوف ، ومصمت . كالعظام (١) منها أجوف ومنها مصمت ، فالحجر ونحوه مصمت . قالوا : هذا يقتضى أنه جسم مصمت لا جوف له .

والصمد يدل  
معناه على أنه  
لا يتفرق

وهذا يدل على أن صمديته تنافي جواز التفرق والانحلال عليه .

فلا يخلو إما أن تكون هذه الآية قد دلت على ذلك ، أو لم تدل عليه . فإن كانت دلت على ذلك وعلى أنه مصمت لا جوف له يمتنع عليه التفرق بطل قولك إن كل جسم يصح عليه التفرق والانحلال ؛ وإن لم تكن دلت على ذلك فانت لم تذكر دليلاً عقلياً على امتناع التفرق عليه ولا نصاً ولا إجماعاً . وإذا كان كذلك لم تكن حجبتك تامة ؛ فإن هذه إحدى مقدمات الدليل ، فإذا لم يكن مدلولاً عليها لم يكن المذكور دليلاً ، وإذا لم يكن دليلاً لم يصح نفي كونه جسماً بهذا الدليل .

إن قال : أنا  
أثبت امتناع  
التفريق عليه  
بالإجماع أو  
موافقة الخصم  
لا بأنه صمد

فإن قال : أنا أثبت امتناع التفريق عليه بالإجماع ، أو موافقة الخصم . قيل له : الذي يوافقك على دليل وافقك على أنه مجتمع يمتنع عليه الافتراق ، ولم يوافقك

(١) كذا بالأصل .

على أنه لا يوصف باجتماع ولا افتراق . وحينئذ فهو يقول : أنا ما علمت امتناع الافتراق عليه الا بوجوب اجتماعه ، كما اني لم اعلم امتناع الموت عليه إلا لوجوب حياته ، ولم أعلم امتناع الجهل والعجز عليه الا لوجوب علمه وقدرته ، ولم أعلم امتناع العدم عليه الا لوجوب وجوده ، فان نازعني منازع فيما اثبته وقال ليس بمجتمع أو ليس بعالم ، أو ليس بحى ولا قادر ، أو ليس بموجود ، وطلب منى أن أوافقه على أنه لا يجوز عليه الافتراق والعدم والموت والجهل والعجز ونحو ذلك : كان قد طلب منى موافقته على امتناع أحد الضدين دون ثبوت الآخر الذى هو من صفات الكمال ، أو الذى ليس هو من صفات النقص ، أو الذى ليس هو هذى من صفات النقص . وكان حينئذ من جنس الملاحظة الذين يطلبون أن أوافقهم على أنه ليس بميت ولا عاجز ولا جاهل مع منازعتهم لنا فى أنه حي عالم قادر .

ومن طلب الموافقة على ثبوت الشيء بدون لازمه ليحتج بذلك على نفي اللازم لم يكن علينا أن نوافقه ؛ بل لم يكن لنا أن نوافقه ، فان نفي اللازم يقتضى نفي المزموم ، فاذا وافقناه على ثبوت المزموم كننا فى الحقيقة موافقين له على نفي المزموم الذى قد وافقناه فى الظاهر على ثبوته ، واذا كانت الموافقة على ثبوت الشيء تقتضى نفيه لم تجز الموافقة عليه .

فاذا قال الملحد : أتم توافقون على أنه ليس بميت ولا جاهل ولا عاجز وأنا لا أوافقك على أنه حي عالم قادر ، وغرضه أن يستدل بنفي هذه الصفات على انتفاءها وانتفاء اضدادها بأن يقول : كونه حيا عالما قادراً وميتاً جاهلاً عاجزاً يقتضى أنه موصوف بالحياة والموت والعلم والجهل والقدرة والعجز وهذه اعراض الموصوف بالاعراض يجب أن يكون ممكناً أو يكون جسماً متحيزاً وذلك يقتضى حدوثه وهو محال . لم يكن علينا أن نوافقه على ثبوت هذا السلب المستلزم لثبوت كونه حياً عالماً قادراً مع منعه لذلك ؛ فان تحقق هذا السلب بدون هذا

الاثبات محال ، وليس علينا أن نوافق على شيء يتوصل به الى القول الباطل ؛ بل ليس لنا ذلك إذا كان يتوصل به إلى إبطال حق علمناه ؛ فان هذه الموافقة مثل مصالحة الكفار على ما فيه فساد الاسلام ، وهذا لا يجوز .

وهذا كما يذكر عن ابي الهذيل العلاف انه قال : دخلت دار النظر وفيها يهودي قد ناظر قوما من المتكلمين في نبوة النبي ﷺ ، فقال لهم : الستم توافقوني على أن موسى رسول الله ، فقالوا : بلى . قال : وأنا اخالفكم على أن محمداً رسول الله ، والمتفق على ثبوته خير من المختلف في ثبوته أو نحو هذا الكلام . قال فقلت : تعال ناظرني . قال قد انقطع شيوخك معي . فقلت ناظرني فأعاد حجته . فقلت له : من موسى الذي وافقك على ثبوته ؟ أم موسى بن عمران الذي أنزل الله عليه التوراة التي فيها خبر محمد ﷺ ، وموسى الذي بشر بمحمد ﷺ وأخذ الله عليه الميثاق ليؤمنن به ولينصرنه ، وأخذ الميثاق على قومه ليؤمنن به ولينصرنه — قال ابو الهذيل أو نحو هذا الكلام ؟ — أم موسى الذي قال تمسكوا بالسبب مادامت السموات والأرض ، وذكر أن شريعته لا تنسخ أبداً ؟ أما الأول فاني أوافقك على ثبوته وثبوته مستلزم لنبوة محمد ﷺ وأما الثاني فلا أومن به . ومثل هذا كثير في المناظرة .

وقد ذكر هذا المؤسس ابو عبد الله الرازي في « نهايته » أنه لا يجوز الاحتجاج بهذه الالتزامات كما تقدم بيانه ، وهو الاحتجاج بموافقه على مقدمة مأخذ إن سلمت ذلك المأخذ بطل الاحتجاج بالمقدمة ، وإن لم تسلم المأخذ منعت المقدمة .

وهكذا الأمر هنا ، فان المنازع الذي يسلم لك أنه لا يجوز الافتراق والانحلال عليه إنما سلم لك ذلك لأنه صمد يجب أن يكون سيداً مجتمعاً ويتمتع أن يكون

متفرقا (١) فان كان هذا المأخذ صحيحا بطل احتجاجك بذلك على امتناع كونه مجتمعا ، وإن كان هذا المأخذ فاسدا لم يكن قد سلم لك امتناع الافتراق عليه . فلا ينفعك هذا التسليم لافي النظر ولا في المناظرة ، وكان له أن يقول : أنا لاسلم لك امتناع الافتراق عليه ؛ لوجوب كونه صمدا ، والصمد يوجب الاجتماع . وإن فرض أنه لا يقتضى الاجتماع فهو لا ينفي الافتراق أو لا ينفي الاجتماع والافتراق جميعا ؛ فان أحداً من الناس لا يمكنه أن يدعي أن هذا الاسم يدل على نفي الاجتماع والافتراق جميعا ، أو على نفي الافتراق وحده إلا بناءً على أن المجتمع يفتقر الى أجزائه ونحو ذلك مما تقدم الكلام عليه . وأما « القياس » فلم يذكر حجة على امتناع الافتراق عليه . فظهر أن هذا الذى ذكره ليس بحجة أصلا . وهذا يتقرر :

« ثالثا » ان لزوم ما ذكره النفاة للعدم معلوم بالفطرة ، ولزوم ما ذكره المثبت للتفرق والانحلال من الشبهات

بالوجه الثالث : وهو أن يقال : لا ريب أن الله سبحانه مقدس منزّه عن جواز الافتراق والتمزق عليه سبحانه ؛ لكن اقرار الفطر بذلك ليس بأعظم من اقرارها بتنزهه عن العدم والتلاشى ؛ بل علم القلوب بوجوب وجوده وامتناع عدمه أعظم من اقرارها بامتناع تفرقه وانحلاله ، وهي لما يستلزم عدمه أعظم نفيا منها لما يقال إنه يستلزم تفرقه وانحلاله . وإذا كان كذلك فقد استقر في الفطر أن القول بكونه لا داخل العالم ولا خارجه ولا فوق العالم ولا يشار اليه ولا يمكن الاحساس به أدل على عدمه من دلالة كونه مجتمعا على جواز التفرق عليه ؛ فان الأول عند عامة الناس بديهي فطري ، وأما الثانى فلا تمكن معرفته إلا بدقيق النظر ان كان صحيحا .

وان كان كذلك فالتناظران في هذه المسألة يقول النافي فيها للمثبت : كون ما نفيته من أنه لا داخل العالم ولا خارجه ولا فوق العالم ولا كذا ولا كذا

يستلزم عدمه إنما هو من حكم الوهم والخيال ، وأما كون وجوده فوق العرش يستلزم جواز الانحلال عليه فمعلوم بالقياس العقلي البرهاني . والمثبت يقول : أما لزوم ما ذكرته للعدم فمعلوم بالفطرة الضرورية العقلية ، وأما لزوم ما ذكرته أنا للانحلال فإنما هو شبهات مركبة من ألفاظ مشتركة ، وحيدئذ فان تحاكما الى فطر العالم السليمة قضت للمثبت على الثاني ؛ لأن إقرار الفطر بما يقول المثبت معلوم ، وإقرارها بما يقوله الثاني غير معلوم .

وإن تحاكما الى المقاييس العقلية فيقال : قول هذا الرازي وأمثاله المتقدم في مقدمته إن الانسان اذا تأمل في أحوال الأجرام السفلية والعلوية وتأمل في صفاتها فذلك له قانون ، فاذا اراد أن ينتقل منها الى معرفة الربوبية وجب أن يستحدث لنفسه فطرة أخرى ومنهجاً آخر وعقلاً آخر بخلاف العقل الذي اهتدى به الى معرفة الجسمانيات . اما أن يكون هذا الكلام حقاً ، واما أن يكون باطلاً . فان كان حقاً بطلت هذه الحجة وأمثالها مما بناه على الجوهر الفرد نفيًا وإثباتاً ، وعلى كون الاجسام توصف بالاجتماع والافتراق ، وان الجواهر والاجسام متماثلة أو مختلفة ، لأن هذه الأمور كلها جسمانيات . فالعقل الذي ينظر في هذه الأمور لا يجوز أن ينظر به في الالهيات . وهذا المؤسس وأمثاله من هؤلاء المتفلسفة والمتكلمة إنما يتكلمون في التجسيم نفيًا وإثباتًا بالنظر الذي نظروا به في الجسمانيات المخلوقة ، فيكون كلامهم كله في ذلك باطلاً ؛ ولهذا اعترف أساطين الفلاسفة أن كلامهم لا يفيد في الالهيات العلم واليقين ؛ وإنما ينظر فيها بالأولى والأخرى والأخلاق ، وان كان هذا الكلام باطلاً لم يصح أن يبطل به ما استقر في الفطر استقراراً ضرورياً من أن رب العالمين فوق العالم ، وأنه يمتنع وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه .

وهذا الكلام في غاية الانصاف ؛ فان هؤلاء القوم يريدون أن يبطلوا



ما استقر في الفطر بما لا يصح الا بما استقر في الفطر وبما هو دونه . فان كان ما استقر في الفطر حقاً لم يكن لهم دفعه ، وان كان باطلاً لم يكن لهم الاحتجاج به على ابطال ما استقر في الفطر ؛ فان هذا يكون قدحاً في الأصل . فاثبات الفرع والقدح في الأصل قدح في الفرع . وهذه عادة القوم المخالفين للفطرة والشرعة ؛ ولهذا كلامهم كله كما قيل :

حجج تهافت كالزجاج تخالفاً حقاً وكل كاسر مكسور

ايضاحه : ان  
العقل ان لم  
يكن مقبولا في  
الالهات بطلت  
حججهم ، وان  
كان مقبولا فهو  
دال على انه  
فوق العالم ..

ومما يوضح هذا أن عامة الحجج التي احتج بها على نفي كونه جسماً ونفي كونه على العرش مثل تماثل الأجسام ، وتماثل الجواهر ، ومثل كون الجسم المتناهي يقبل الزيادة والنقصان يكون ممكناً ، ومثل كون الجسم مركباً : إما تركيب الصفات ، وإما تركيب المقادير ، مثل كون الصفة الواحدة لا تقوم بالجسم ، ومثل كون الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون ، ومثل كون تحيز الجسم أمر وجودي أو أمر عدمي ، ومثل كون الجسم أو البعد لا بد وأن يكون متناهياً أو غير متناهي ، ومثل كون علو بعض الأجسام يستلزم أن يكون تحت قوم ، ومثل أن الجسم يجوز عليه الافتراق والانحلال ، ومثلما يأتي من كون الجهة أعلا من الشيء ؛ بل جميع ما يتكلمون به في هذا الباب من لفظ المتحيز ، والجهة ، والجسم ، والجوهر ، والاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، سواء تكلموا به في صفات الباري نفيًا وإثباتًا ، أو تكلموا به في المخلوقات وصفاتها نفيًا وإثباتًا ، أو في أدلة حدوثها وامكانها ، أو غير ذلك : كل هذه الأمور إنما هو كلام في الجسم وأحكام الجسم وما يتبع ذلك .

فان كان هذا الكلام والعقل الذي به يعرف مثل هذا الكلام غير مقبول في العلم الالهي بطل جميع ما ذكره الفلاسفة والمتكلمون جميعاً مما يتعلق بهذا ، وإذا بطل لم يصح أن ينفوا بمثل هذا الكلام ما علم بالفطرة ولا مادلت عليه

الشريرة وهذا من أعظم المفسد . وحينئذ فلا يصح قولهم : انه ليس بجسم ، ولا متحيز ، ولا في جهة ، وأنه ليس فوق العالم يشار اليه .

وان كان مثل الكلام والعقل الذى به ينظر فى الأجسام وصفاتها مقبولا فى العلم الالهى بطلت مقدمته كلها ، وكان من أعظم العلوم فى العقل أن الباري فوق العالم ، وانه يتمتع أن يكون لا داخل العالم ولا خارجه ؛ بل يتمتع أن يكون شيء من الموجودات كذلك كما تقدم ، وهذا بين وله الحمد والمنة .

واما أن يخالفوا ما فطر الله عليه عباده وما أنزل به كتبه وأرسل به رسله بمقاييس لا تدل لهم إلا بمقدمات كثيرة مركبة لا بد فيها من الاستدلال بما هو فى الفطرة دون مادفعوه أو مثله مع ما فيها من الالتفاظ المشتركة وغيرها : فهذا لا يفعله إلا جاهل ، أو ظالم ، أو من جمع الأمرين ؛ بل هو من أعظم العالمين جهلا وظلما لكونه يتكلم فى الله وأسمائه وآياته بمثل هذا العقل الفاسد ، وكان من أعظم المطففين فى أصول الدين . فاذا كان المطففون فى الأموال قد قال الله تعالى فيهم : ( ويل للمطففين . الذين اذا اكتالوا على الناس يستوفون . وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون . ألا يظن أولئك أنهم مبعوثون . ليوم عظيم . يوم يقوم الناس لرب العالمين ) وقد جاء فى الحديث : « الصلاة مكيال فمن وفى وفى له ومن طفف فقد علمتم ما قال الله فى المطففين » فكيف فى أصول الدين ؛ بل فى أعظم أبواب أصول الدين ، وهو الكلام فى رب العالمين وأسمائه وصفاته يكون فيه هذا التطفيف والاخبار العظيم ، فيبطلون ما فطر الله عباده عليه وأنزل به كتبه بمقاييسهم ، ويمنعون غيرهم أن يحتج بها عليهم ، وهي عليهم أدل منها لهم ، وهذا من أعظم الجهل والظلم . والحمد لله الذى عافانا مما ابتلى به كثيرا من عباده ، وفضلنا على كثير ممن خلق تفضيلا .

يقدر هذا ان  
الكلام في الشيء  
فرع على تصويره

يقدر هذا : أن الكلام في الشيء نفيًا وإثباتًا مسبق بتصوره ، فليس  
للإنسان أن ينفي شيئًا عن شيء أو يثبت له إلا بعد تصويره تصورًا يمكن معه  
النفي والاثبات . فإذا قال القائل عن موجود : إنه جسم ، أو هوجوهر ، أو متحيز  
أو في جهة أو فوق العالم أو غير ذلك . أو قال : ليس بجسم ، ولا جوهر ، ولا متحيز  
ولا في جهة ، ولا فوق العالم . أو قال : إن له علمًا وقدرة ، أو حياة . أو قال : ليس  
له علم ولا قدرة ولا حياة : فكل واحد من هذين لابد أن يتصور ما نفاه وما أثبتته  
فمن أثبت لله سبحانه وتعالى أمرًا من الصفات فانما أثبتته بعد أن فهم نظيره ذلك  
من الموجودات ، وأثبت القدر المطلق مع وصفه له بخاصة تتمتع فيها الشركة . ومن  
نفي عن الله شيئًا من هذه الأمور فانما نفي ما علم نظيره في الموجودات ، ونفي عن  
الله أن يكون له مثلما للمخلوق من ذلك ؛ لم ينف ما يختص به الرب مما لم يعلم  
نظيره ، فان هذا لم يتصوره حتى يحكم عليه بالنفي .

فالتنا في لا ينفي شيئًا قط إلا ما له نظير فيما أدركه . لأن نفس المنفي ما علمه  
أصلاً ؛ لأن النفي المحض لا يعلم بنفسه ؛ فان النفس لا تباشر المعدوم حتى تشعر به  
وإنما تباشر الموجود وتقيس له نظيرًا فينفي ذلك النظير عما هو متمتع عنه ، مثل نفيها  
لجبل ياقوت وبحر زئبق ونحو ذلك بعد أن علمت البحر والزئبق والجبل والياقوت  
ثم قدرت معلومًا مؤلفًا من شيئين نظيرهما موجود ثم نفته . وكذلك النفي عن الله  
من الشركاء والأولاد والنوم وغير ذلك يعلم وجوده في العالم ثم يقدر نظيره هذا  
الموجود في حق الله تعالى في الذهن وينفي عن الله تعالى . فأما نفيه قبل العلم به  
من جهة القياس فممتنع ؛ فانه لا يكون معلومًا ولا يعلم المعدوم إلا بنوع قياس .  
فإذا كل ناف فلا بد له من القياس على ما في الموجودات الجسمانية . وأما المثبت  
فانه وإن احتاج الى نوع قياس فانه يثبت معه الفارق الذي يقطع المائلة بالأمور  
المخلوقة ؛ فهو وإن كان جامعًا فعه فارق أقوى من جامع ، بخلاف الثاني فان  
عمدته على الجامع ، وهو القدر المشترك الذي ينفيه .

وإذا ظهر ذلك فيقال لارسطو — الذي ذكر عنه هذا المؤسس الذي قال من أراد النظر في العلم الالهي فليحدث لنفسه فطرة أخرى . وقد قرره المؤسس بأن الانسان اذا تأمل في أحوال الاجرام السفلية والعلوية وتأمل في صفاتها فذلك له قانون، فاذا أراد أن ينتقل منها إلى معرفة الربوبية وجب أن يستحدث لنفسه فطرة أخرى ونهجاً آخر وعقلاً آخر بخلاف العقل الذي به اهتدى الى معرفة الجسديات : — أنت يا معلم هؤلاء الصابئة الفلاسفة المبتدعين لما تكلمت في أقسام العلم « بالمقولات العشر » وهي : الجوهر ، وأعراضه التسعة : الكم ، والكيف ، والاضافة ، والأين ، ومتى ، والوضع ، وأن يفعل ، وأن يفعل ، والملك : فهذا وإن كلاماً في الوجود المطلق الذي قد يقولون إنه « العلم الأعلى » وهو الناظر في الوجود ولواحقه من حيث هو وجود ، ومنه « العلم الالهي » وهم يجعلون العلم الالهي يعم هذا كله : فهذا نزاع بينكم ، فهذه المقولات العشرة إذا أثبتتها للعقول والنفوس ونفس الانسان ونفيتها عنها أو نفيت شيئاً منها أو نفيتها عن واجب الوجود أو أثبتتها أو شيئاً منها له : أنكم في هذا النفي والاثبات بالفطرة التي علمت بها هذه الأمور ؟ أم بفطرة أخرى ؟ فان قال بفطرة أخرى . كان هذا اعترافاً بأن الفطرة التي يحكم فيها على الشيء بنفيه وإثباته غير الفطرة التي يتصور بها الشيء ، فتكون فطرة التصديق غير فطرة التصور ، ومن المعلوم أن الحاكم بالتصديق العالم به الناطق به إن لم يكن هو العالم بالتصور المدلول له الناطق به كان حكمه باطلاً ، فيلزم أن يكون جميع ما ذكره في العلم الالهي باطلاً ؛ لكون الحاكم بالتصديق فيه ليس هو المتصور .

ارسطو يحكم  
بفطرة غير الفطرة  
التي يتصور بها ،  
وهو امام الرازي  
هنا

وان قلتم : بل بالفطرة التي عرفت بها هذه الأمور يحكم بنفيها وإثباتها بطلت تلك القعقة التي تشبه قعقة الشنان، التي يقع بها للصبيان ؛ لتخوفوا بما لاحقيقة له عند الانسان ، وعلم انما خالفتم به الفطرة والسرعة فكله هذيان ؛ بل من

الافك والبهتان . والحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب ، ولم يجعل له عوجا .  
 قيما ، لينذر بأسا شديداً من لدنه ، ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجرا  
 حسناً ما كثين فيه أبدا . وينذر الذين قالوا اتخذ الله ولداً ما لهم به من علم ولا لأبائهم ،  
 كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا ) ( وجعلوا لله شركاء الجن ،  
 وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم ، سبحانه وتعالى عما يصفون . بديع  
 السموات والارض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة ، وخلق كل شيء ،  
 وهو بكل شيء عليم . ذلكم الله ربكم خالق كل شيء ، لا إله إلا هو فاعبدوه  
 وهو على كل شيء وكيل . لاتدرکه الأبصار ، وهو يدرك الأبصار ، وهو  
 اللطيف الخبير ) . وليس هذا موضع استقصاء الكلام فى هذا ؛ وإنما الغرض  
 التنبيه على تناقض هؤلاء ، وإبطال حججهم .

وحيثئذ يقال فى :

الوجه الثالث (١) قوله : إنه إذا كان على العرش وكان عظيماً

« رابعة » ان

قولك : لو كان

على العرش كان

له جانبان

أحدهما غير

الآخر . اما ان

يكون من حكم

العقل والخيال ،

أو لا يكون

فلا بد أن يكون له جانبان : جانب عن يمين العرش ، وجانب عن يساره  
 ويكون أحدهما غير الآخر . العلم بهذا إما أن يكون من العقل الجسماني ومقتضى  
 الحس والخيال ، أو لا يكون . فان كان من هذا القسم وهو مقبول قبل نظيره .  
 وما هو أولى منه فتبطل هذه الحجة ؛ لأن هذا العقل يحكم بأن الموجود لا بد أن  
 يكون داخل العالم أو خارجه . وإن لم يكن مقبولا بطلت هذه الحجة .

وإن قيل : إن هذا ليس من حكم العقل الجسماني ومقتضى الحس والخيال  
 وهو قد حكم بأن الموجود العظيم الذى فوق غيره لا بد أن يكون جسماً يتميز منه

(١) كذا بالأصل . وهو الرابع حسب عد الأوجه .

جانب عن جانب بأن يقال إن الحكم بأن الموجود إما أن يكون داخل العالم أو خارجه ، وأنه يمتنع وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه أولى بأن لا يكون من حكم العقل الجسماني ومقتضى الحس والخيال ؛ لأن الحكم الأول فيه تصريح بأنه جسم . فان كان الحكم بأن الشيء جسم ليس من مقتضى العقل الجسماني ومقتضى الحس فالحكم بما لم يصرح فيه بالجسم بل حكم فيه على الوجود مطلقا أولى بذلك ، ولهذا يكون مثل هذا الحكم من العلم الأعلى عندهم ، ومن العلم الالهي . وأما الأول ففيه نوع من العلم الطبيعي الجسماني قطعاً .

« خامساً » ان  
ما يستدل به  
على ان الجسم  
فيه انقسام  
وتركيب .. من  
الفرد الحجج  
وقد بنيت عليه  
نفي الاستواء ..

الوجه الرابع (١) أنه إذا كان جسماً فانت قد ذكرت في «نهائيتك» النزاع بين الناس في «الجسم» : هل هو في نفسه واحد أو منقسم بعد اتفاقهم على قبولية الانقسام وهي مسألة « الجوهر الفرد » فقلت في مسائل المعاد (المسألة الأولى) في الجزء الذي لا يتجزأ : لاشك في أن الأجسام التي شاهدناها قابلة للانقسامات والانقسامات التي يمكن حصولها فيها إما أن تكون متناهية أو لا تكون . فيخرج من هذا التقسيم أربعة أقسام : — أولها : أن الانقسامات حاصلة ، وتكون متناهية . ثانيها : أن تكون حاصلة ، وتكون غير متناهية ، وثالثها : أن لا تكون حاصلة ، ولكن ما يمكن حصوله منها يكون متناهياً ، ورابعها : أن لا تكون حاصلة ، ولكن ما يمكن حصوله منها يكون غير متناهياً . قال : والأول : مذهب جمهور المتكلمين . والثاني : هو مذهب النظام ، والثالث : هو مذهب بعض المتأخرين . وهذا الذي أشار اليه هو الشهرستاني ، والرابع : هو مذهب الفلاسفة .

قال فتخلص من هذا أن الخلاف بيننا وبين الفلاسفة في هذه المسألة يقع في مقامين : (أحدهما) : أن الجسم مع كونه قابلاً للانقسام هل يعقل أن يكون

واحداً؟ و( ثانيهما ) : أنه بتقدير أن يكون : هل يعقل أنه يـكون قابلاً للانقسامات الغير المتناهية ؟ قال : فنحن نتكلم في كل واحد من القسمين ثم نذكر بعده شبه النفاة وتكلم عليها .

قال : والمعتمد في أن يكون قابلاً للانقسام لا بد ان يكون منقسماً هو ان وحدة الجسم : إما أن يكون غير كونه جسماً ، أو جزءاً داخل فيه ، أو أمراً خارجاً عنه . فان كان الأول أو الثاني لزم أن يكون تفريق الجسم إعداماً له ، وذلك محال . وان كان الثالث كانت الوحدة صفة قائمة بالجسم ، والعرض لا يحدث في الحل ولا يحصل فيه إلا اذا كان الحل متعيناً متميزاً عن غيره ، ولا يعقل من وحدته الاتعينه في نفسه وتميزه عن غيره ، فيلزم أن يكون قيام الوحدة بالجسم متوقفاً على كون الجسم واحداً ؛ ثم الكلام في تلك الوحدة كالكلام في الأول ، ويلزم التسلسل ، وهو محال . وبتقدير إمكانه فلا بد أن ينتهي الى وحدة تقوم بالذات لا بتوسط وحدة أخرى ، والا لم تكن الذات موصوفة بالوحدة أصلاً ، وذلك هو المطلوب .

فهذا الدليل الذي ذكره على امتناع أن يكون شيء من الأجسام واحداً أو على امتناع أن يكون شيء من الموجودات واحداً . ومعلوم أن ذلك خلاف الكتاب والسنة واجماع المسلمين ؛ بل اجماع العقلاء ، قال الله تعالى : ( وان كانت واحدة فلها النصف ) وقال : ( ذرني ومن خلقت وحيداً ) والقول بأن هذا واحداً من الانسان الواحد والحيوان الواحد والشجرة الواحدة والدرهم الواحد من أشهر الأمور عند العامة والخاصة ، من أعرف الأمور عند بنى آدم وهو من أوائل العلوم البديهية الحسية عندهم وهو « علم العدد » أن الواحد نصف الاثنين .

فلو لم يكن في الأجسام ما يوصف بأنه واحد والناس لم يشهدوا إلا الأجسام  
مع أن العلم بأن الواحد المطلق نصف الاثنين موقوف على أن الواحد في الخارج  
نصف الاثنين إذ العلوم الكلية الذهنية مسبقة بالعلوم المعينة الوجودية ، فلو لم  
يكن في الأجسام ما هو واحد امتنع حكم الذهن بأن الواحد نصف الاثنين . وهذا  
من أوائل العلوم البديهية التي يضرب بها المثل في النظر والمناظرة ، فيكون  
احتجاجة على أن الجسم لا يكون واحداً في مقابلة ذلك ، فيكون من أفسد حجج  
السوفسطائية لقدحها في أظهر الأمور الحسية البديهية .

ثم يقال هذه الحجة تستلزم ان لا يكون الله واحداً ، ولا يكون الجوهر  
الفرد واحداً إلا به . ثم يقال في وحدة ذلك مثل ما قلته في وحدة الجسم ، وذلك  
يستلزم أن تكون الوحدة بالذات وبالجوهر الفرد متوقفاً على كونه واحداً .  
فالكلام في تلك الوحدة كالكلام في الأولى ، وذلك يستلزم التسلسل ،  
وهو محال .

وإذا كانت هذه الحجة تستلزم هذا الكفر فهي تستلزم أيضاً نقيض  
المطلوب ؛ لأن المقصود بنفي وحدة الجسم اثبات تركيبه من الأجزاء المفردة  
التي كل منها واحداً فإذا نفيت وحدة الجوهر الفرد استلزم إبطاله . وإذا بطل  
الجوهر الفرد امتنع كون الجسم مركباً من الجواهر المفردة ، فيلزم أن يكون  
واحداً . فصارت هذه الحجة المذكورة لنفي وحدة الجسم مستلزمة لوحده ، ونافية  
لوحدة الجوهر الفرد أيضاً ، وكل هذا تناقض (١) .

ثم من العجب قولك : بعد أن ثبت أن الوحدة تستلزم التسلسل وهو محال .  
ثم قلت : وبتقدير إمكانه فلا بد أن ينتهي إلى وحدة تقوم بالذات لا بتوسط

---

(١) بالأصل زيادة : وأعجب من هذا . وهي تكرار مع يأتي .



وحدة أخرى . وإذا كانت الوحدة مستلزمة للتسلسل المحال فكيف يكون تقدير امكانه مبنياً لك جواز اتصاف شيء بالوحدة من غير توسط وحدة أخرى .

وكذلك من العجب قولك : فلا بد وأن ينتهي الى وحدة تقوم بالذات لا بتوسط وحدة أخرى والا لم تكن الذات موصوفة بالوحدة وهو المطلوب . فليس هذا هو المطلوب ؛ لأن هذا الذي قدرته مع قولك إنه محال يفيد أن الذات توصف بالوحدة من غير أن تتوقف هذه الوحدة على وحدة أخرى للذات ، وهذا لم ينازعك فيه أحد ، ولا ينفي وحدة الجسم ؛ فان وحدة الجسم ليست موقوفة على وحدة أخرى تقوم بالجسم . غاية ما في هذا الباب أن وحدة الجسم معها وحدات آخر تقوم بالجوهر إذا أفردت . وهذه الوحدة ليست شرطاً في ثبوت الأولى ، ولا هي سابقة عليها ، ولا تلك متوقفة عليها ، ولا هي وحدة الجسم التي وصفت بها الأولى . والتسلسل الذي ذكرته إنما يمنع ان تكون وحدة الشيء متوقفة على وحدة أخرى لذلك الشيء ، وليس الأمر كذلك هنا ؛ لكن مع وحدة الجسم وحدة كل موصوف بالوحدة من الأجسام والجواهر وغير ذلك ، والموصوف بأنه واحد إذا كان مستلزماً إمكان أن ينقسم الى ما يوصف بأنه واحد لم يكن وحدة موقوفة على وحدة أخرى تقوم به . فليتدبر اللبيب كيف ذكر الحجة التي مضمونها نفي كل وحدة في العالم واحالتها ، ثم أخذ ثبوت الوحدة مسلماً ، وادعى أن ثبوت الوحدة بلا واسطة ينفي وحدة الجسم ، وكلاهما عجب : نفي الوحدة مطلقاً ، ودعوى أن الوحدة بلا واسطة وحدة أخرى ينفي وحدة الجسم . ثم يقال عن هذه الشبهة الفاسدة الباردة تعين الواحد جسماً كان أو غيره ، وتميزه عن غيره لا يخلو : إما أن تكون هي وحدته ، أو لا تكون . فان لم يكن هو وحدة الجسم بطل قولك لا نعقل من وحدته الا تعينه في نفسه وتميزه عن غيره فبطلت الحجة . وان كان هو وحدته بطل قولك لا تحصل فيـــــــــــــــــه

الوحدة إلا إذا كان متعينا متميزا عن غيره تعنى قبل ذلك . وحينئذ فقد بطلت الحجة أيضاً ، فسواء كانت الوحدة هي التعين والتميز ، أو كانت غيره : لم يلزم أن يكون قيام الوحدة بالجسم متوقفا على وحدة أخرى ، وهذا ظاهر . وسواء كانت الوحدة أمورا (١) وجوديا أو عدميا فليس المقصود هنا بسط الكلام على هذا .

وإنما الغرض التنبيه على أن ما يستدل به على أن الجسم فيه انقسام وتركيب وكثرة وأنه ليس بواحد من أفسد الحجج ؛ فانه قد بنى على هذا الأصل الفاسد كثيرا من تجهمه وتعطيله الذي جحد فيه حقيقة أسماء الله وصفاته ، وما هو عليه في ذاته .

أما كون الجسم قابلا للانقسامات التي لا تنتهى أو غير قابل فهذا ليس لنا فيه هنا غرض ، وهو احتج على نفي ذلك بالحركة وأنها موجودة في الحاضر وإلا لم تكن موجودة في الماضي والمستقبل ؛ وأن وجودها الحاضر لا ينقسم والالكان الحاضر ماضيا ومستقبلا ، وإذا لم تنقسم الحركة الى غير نهاية لم تنقسم المسافة التي تكون الحركة عليها ، فلا يكون في الجسم الذي هو مسافة انقسام لا ينتهى .

اضطرابهم في  
قبول الجسم  
للانقسامات  
والتجزئة الى  
غير نهاية

وعارض ذلك بعشرة أوجه : مثل تميز اليمين عن الشمال ، وانقسام الجزء الموضوع على جزئين ، وغير ذلك من الوجوه . ثم قال في الجواب : وأما المعارضات التي ذكروها فاعلم أنا نميل الى التوقف في هذه المسألة بسبب تعارض الأدلة ؛ فان إمام الحرمين صرح في كتاب « التلخيص في أصول الفقه » أن هذه المسألة من محارات العقول ، وأبو الحسين البصري وهو أحذق المعتزلة توقف فيها ، فنحن

(١) قال الناسخ : كذا . يشير الى أن أمورا لا تطابق وجودية .

أيضاً نختار الوقف . فاذن لاجابة الى الجواب ، فهذا نقوله في الانقسام الممكن هو متوقف فيه . ونقول : وقوله في نفي وحدة الجسم وثبوت الانقسام الحاصل قد ظهر فساد له لكل أحد .

واذا كان الأمر كذلك فقولنا : لو كان على العرش لكان منقسماً مركباً أو لو كان جسماً لكان منقسماً مركباً ، أو لو كان على العرش لكان عظيماً ولكان منقسماً مركباً إلى الأجزاء : قد تبين فساد . وظهر أن قوله : إذا كان عظيماً فلا بد أن يكون أحد جانبيه غير الآخر ، ويكون على هذا التقدير ذات الله مركبة من الأجزاء : كلام باطل ، لم يقرر تركيباً موجوداً في الأجسام المشاهدة ، ولا أن فيها أجزاء موجودة ، بل ادعى فيها ما يضحك عليه الصبيان .

وأما قبولها للتجزئة إلى غير غاية فقد توقف فيه . فأكثر ما يبقى معه أن الجسم وإن كان واحداً لكنه يقبل التجزئة إلى حد محدود ، وهذا قول الشهرستاني مع أنه يستخف بهذا القول أحياناً ، وقد اضطر إلى موافقته ؛ لكن هذا أكثر ما فيه أنه يمكن في الجسم من حيث الجملة أن ينقسم بمعنى أن ذات الجسم من حيث هو جسم لا تكون مانعة من الانقسام ، وهذا حق ؛ فإن من الأجسام ما ينقسم حقيقة ، فلو كان حقيقة الجسم مانعة من الانقسام لم يصح الانقسام على شيء من الأجسام ؛ لكن هذا لا يثبت له قبول كل جسم للانقسام ، فضلاً أن يكون العلي العظيم الكبير المتعال الذي هو على عرشه العظيم مركباً من الأجزاء كما ادعاه . فانه إذا كان الجسم واحداً وقبول القسمة لم يثبت إلا لبعض الأجسام لم يلزم أن يكون رب العالمين منقسماً ولا قابلاً للقسمة ، فلا يكون مركباً من الأجزاء : لا الأجزاء الموجودة ولا الأجزاء المقدرة الممكنة . ثم إذا كان في الأجسام المشهودة قد اضطررنا أو تحيرنا في تركيبها وانقسامها وعدوا ذلك من محارات العقول كيف

يصح منهم الحكم على رب العالمين بمثل هذه الأمور نفيًا وإثباتًا . وهذا بين ، ولا حول ولا قوة إلا بالله .

الوجه الخامس (١) أن يقال: هب أنه يلزم أن يكون فيه أجزاء وأبعاد بمعنى أن فيه ما يميز منه شيء عن شيء ، كما أن الفلك يتميز منه شيء من شيء وجانب من جانب ، وهذا هو المعنى بالتركيب من الأجزاء . فهذا يكون بمنزلة الصفات القائمة من العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وسائر الصفات .

« سادسة » أن يقال : اذا تميز منه جانب عن جانب فهو بمنزلة الصفات القائمة به من العلم والقدرة ..

فقولك في تلك الأمور التي سميتها أجزاءً إما أن تكون متماثلة ، أو مختلفة . فيقال لك مثله في الصفات التي سميتها نفاة الصفات كإبن سينا وغيره أجزاءً ، ويقولون : واجب الوجود ليس فيه أجزاء : لا أجزاء حد ، ولا أجزاء كم . وإن كانت هذه تسمية باطلة كما قررناه في غير هذا الموضع ، فنسميته أيضاً تشبيهاً كما قد قررناه ، والنزاع هنا ليس في اللفظ ، بل في المعنى .

فيقال لك في تلك الصفات : إن كانت متماثلة وجب أن تقوم كل صفة مقام الأخرى : فيقوم العلم مقام القدرة ، والحياة مقام الكلام . وهذا باطل .

وإن كانت مختلفة فكل صفة تشارك الأخرى في كونها صفة وتفارقها في خصوصيتها ، وما به الاشتراك غير ما به الافتراق ، فتكون كل صفة مركبة من جزئين : جزء به الاشتراك ، وجزء به الامتياز ، ثم كل واحد من ذينك الجزئين يشارك غيره في جزء ويفارقه في جزء ، وهلم جرا . فالقول في تركيب كل مركب من جزئين وتركيب كل جزء من جزئين ، يعم ما يقال : إنه مركب تركيب المقدار والسكم ، وما هو مركب تركيب الصفة والكيفية : فإن أوجب أحد التركيبين الانحلال إلى ما تركيب فيه أوجب الآخر ، والا فلا .

والقول في تماثلها أو اختلافها وما يتبع ذلك كالقول في هذه الصفات

وحينئذ فيعارض ما ذكرته في تركيب المقدار مثله سواء : فيقال لك : إن لم يوجب التركيب الانحلال الى ما تركب فيه لم يجب ذلك في الموضعين ، فبطلت الحجة ، وإن أوجب ذلك بانحلال المقدار إلى جزء لا تركب فيه . فأنحلال الصفة إلى جزء هو صفة لا تركب فيها .

وإذا قيل في أجزاء المقدار إنها متماثلة ، والا كانت مركبة . قيل في أجزاء الكيفية إنها متماثلة وإلا كانت مركبة . وإذا قيل إن تماثلها يوجب أن يحوز على كل واحد ما يحوز على الآخر . قيل : إن تماثل تلك يوجب أن يحوز على كل واحد ما يحوز على الآخر . وحينئذ فيجب أن يوصف العلم بما توصف [به] القدرة ، وتوصف الحياة بما يوصف به الكلام ، ويسد كل منها مسد الآخر ، وهذا مع أنه محال فذلك يستلزم جواز الاكتفاء بصفة عن سائر الصفات ، وذلك يستلزم عدم وجوب هذه الصفات للذات ، وهذا ابلغ مما ألزمه في المقدار من جواز انحلال الذات وتفرقها ؛ فان عدم كفيات الموجود أو الجسم أبلغ في عدمه وتلاشيته من تفرق أجزائه ؛ ولهذا كثير من الأجسام يفرق ثم يجتمع كما يفرق الماء ثم يجتمع ، وأما اذا بطلت كفياته مثل بطلان المائية والنارية فانه يكون فاسداً مستحيلاً .

وهذا لازم  
للفلاسفة الملاحدة  
ايضا

وهذا وإن كان إلزاماً لمن يثبت الصفات فهو لازم لكل أحد أيضاً ؛ فانه لا بد في اثبات وجود ووجوب ونحو ذلك ، وأي معنى أثبت جعل فيه نظير هذا التركيب . وهذا لازم لابن سينا ونحوه من الملاحدة ايضاً ؛ فانه يقال في الوجود والوجوب : إن الموجود يشارك غيره من الموجودات في مسمى الوجود ويفارقها في خصوصه ، والوجوب بالذات يشارك الوجوب بالغير في مسمى الوجوب ويفارقه في كونه بالذات . وكذلك يقال في العاقل والمعقول والعقل ، والعناية ، وكونه فاعلاً ، أو مبدءاً أو علة أو غير ذلك ؛ إذ لا بد لكل من أثبت موجوداً

من أن يثبت وجوداً واجباً ويلزمه فيه هذه اللوازم . وقد بينا هـذا  
فيما تقدم .

وابن سينا كان من الملاحدة ، وكان أبوه من دعائهم ، وذكر أنه بسبب  
ذلك اشتغل فيما اشتغل به من علوم الفلاسفة الصابئة الأوائل ؛ فان أصول الملاحدة  
مبنية على ما أخذوه من هؤلاء الصابئة وما أخذوه من الجوس . وهؤلاء الصابئة المبتدعون  
يقولون أن العالم متولد عن الله ، والجوس يجعلون له شريكا في خلقه . فإلطائقتان  
كما قال تعالى : (وجعلوا لله شركاء الجن وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم )  
(وقل الحمد لله الذي لم يتخذ ولداً ، ولم يكن له شريك في الملك ) وهو الأحد  
الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد ؛ فان الجوس تجعل ابليس  
وهو أصل الظلمة هو شريك النور في التخليق ، فيجعلون الجن شركاءه . وليس  
هذا موضع بسط ذلك ؛ ولكن ننبه على أن كتاب الله لما كان دعوة لجميع الخلق  
ففيه تفصيل كل شيء ، وهو الحاكم بين جميع الناس فيما اختلفوا فيه .

ولهذا أراد النصير الطوسي ونحوه من ملاحدة المسلمين واليهود على أن يضعوا  
للدولة الكافرة المشركة الجاهلة « دولة هولاء كو » عقيدة ، واتفقوا على أن  
تكون عقيدة ابن سينا ؛ ولهذا كانت الملاحدة تميل الى هؤلاء المشركين كثيراً  
وكان ملكهم « هولاء كو » يقرب الملاحدة ويستعين بهم على المسامين لما عرف  
مباينتهم في الباطن للاسلام وأهله مع منافقتهم لهم في الظاهر .

الوجه السادس (١) قوله : إن تلك الأجزاء إما أن تكون متماثلة الماهية  
أو مختلفة الماهية . يقال قد تبين أن ما ذكرته لا يستلزم أن تكون هنا أجزاء

« سابعة »  
الاستفسار عما  
يريد بالتمائل ،  
وبيان عدم  
لزومه لما ذكره  
من الملاقاة الخ .

موجودة وغاية ما يلزم ما ذكرته تمييز شيء عن شيء وجانب عن جانب ، والذي يكون كذلك يقال في صفاته ما يقال فيه . فاذا قيل انه مع أنه واحد فهو ذو أبعاد يتميز منه شيء من شيء ، فكذلك يقال في صفاته القائمة به وفي حيزه وفيما يلاقيه . ففي الجملة متى فرض تمييز شيء منه عن شيء وقيل إن ذلك أبعاد ولكل بعض خاصة تميز بها ثم يقال وسواء كان هناك أجزاء وأبعاد موجودة يتميز بعضها عن بعض أو لم يكن .

فاذا قيل : كل بعض إما أن يماثل الآخر أو لا يماثل . قيل : إن أردت بالمتماثلة أن يقوم مقامه فيما يختص بعينه ، فلا يكون في العالم شيئين متماثلين . وإن أردت بالتماثل أن يقوم مقامه فيما يكون لنوعه لالعينه . قال لك المنازع إنها متماثلة وإذا قال ذلك لم يجز أن تقول : فيصح أن يكون الملاقى مباعداً ، والمباعد ملاقياً لأن ذلك الملاقى من صفات عينه مجاورته (١) لما جاورته وحيزه المعين ، وتلك الصفة لا يقوم فيها غيره مقامه وإن كان مثله كما تقدم ، فلا يلزم من كونها متماثلين ان يصير الملاقى مباعداً والمباعد ملاقياً .

وقولنا المثلان يصح على كل منهما ما صح على الآخر . إنما هو فيما ليس في خصائص العين ، والملاقاة والمباعدة من خصائص العين ؛ فان الملاقى اذا صار مباعداً خرج عن حيزه المعين ، وعن أن يكون ملاقياً لما كان ملاقياً له ، ووجب أن يصير ملاقياً لغيره . وكذلك المباعد . وحينئذ فتختلف صفات عينه بالتفريق ، فلا يكون ذلك لازماً لكونها مثلين ، فلا يلزم من التماثل ذلك .

الوجه السابع (١) أن يقال : هذه التي سميتها أجزاءً سواء كانت أجزاءً مقدره أو هي متميزة تميزاً حقيقياً لا يخلو إما أن تريد بكل واحد منها الجزء الذي

« ثمانية » ان  
اراد بالأجزاء  
الجواهر المنفردة  
امتنع تركيبه  
وتحلله

(١) لعله : مجاور لما جاوره . أو : مجاورته لما جاوره .

لايتجزأ وهو الجوهر الفرد ، أو ماهواً كبيراً من ذلك . فإف أردت بالأجزاء  
الجواهر المنفردة وقد قلت إما أن تكون متماثلة الماهية أو مختلفة . فيقال لك :  
هبأنها مختلفة في الماهية مالمالذي يلزم قولك و(القسم الثاني) وهو أن يقال : إن تلك  
الأجزاء مختلفة في الماهية فنقول كل جسم مركب من أجزاء مختلفة الماهية فلا بد  
وان ينتهي تحليل تركيبه إلى أجزاء يكون كل واحد منها مبرءاً عن هذا التركيب .  
يقال : هذا باطل على هذا التقدير ؛ لأن كل واحد من تلك الأجزاء المختلفة  
الماهية إذا كان جزءاً لا ينقسم وهو الجوهر الفرد امتنع حينئذ أن يكون مركباً  
وان يتحلل إلى أجزاء أخرى ؛ فإنه لا تركيب فيه بحال . أكثر ما يمكنك أن تقول  
فيه ماقلته في الأجزاء التي يتحلل إليها من لزوم مماسته يمينه شيئاً ويساره شيئاً  
آخر ؛ لكن يقال لك هذا أولاً باطل في الجزء الذي لا ينقسم .

وقولك لكن يمينه مثل يساره وإلا لكان هو نفسه مركباً وقد فرضناه  
غير مركب . كلام متناقض ينقض بعضه بعضاً ، فإنه إذا كان له يمين ويسار  
كان مركباً .

وقولك : يمينه مثل يساره ، والمثلان غيران يقضى أن فيه غير ان وهذا  
تركيب أيضاً ، وتمائل جانبيه لا يخرج عن ان يكون مركباً . فقولك : وقد  
فرضناه غير مركب تناقض .

وكذلك قولك ودعواك : أنه تمائل يمينه يساره ، وإلا لكان هو نفسه  
مركباً . يقتضي أنه مع تمائل جانبيه يكون غير مركب ، ومع عدم تماثلها يكون  
مركباً وليس الأمر كذلك بلا نزاع .

وأيضاً فإنه على هذا التقدير الأجزاء مختلفة في الحقيقة ، وإذا كانت مختلفة في  
الحقيقة لم يلزم أن يجوز على كل واحد منها ماجاز على الآخر ؛ بل يمتنع تساويهما



فما يحب ويجوز ويمتنع ، فلو وجب أن يقوم كل منها مقام الآخر لكانت متماثلة والتقدير انها مختلفة : هذا تناقض ، فلم انه يمتنع مع كون الأجزاء غير منقسمة وهي مختلفة في الحقيقة أن يقوم بعضها مقام البعض وحينئذ فيبطل لزوم تفرقها .

بل يقال : إذا كانت تفرقها يوجب قيام بعضها مقام بعض امتنع تفرقها مع كونها مختلفة ؛ لأن الحقائق المختلفة يمتنع أن يقوم بعضها مقام بعض . هذا إن أراد بالأجزاء الجواهر المنفردة ، وهو المفهوم من إطلاقه .

وان أراد بالأجزاء الأجزاء الكبار قيل :

الوجه الثامن (١) : وهو أن المعنى أنه مركب من أجزاء كبار بحيث يلزم

إذا كانت مختلفة أن يكون الجزء منها ينحل الى أجزاء لا تنقسم ، وقد قلت : إما ان تكون متماثلة أو مختلفة : فيقال لك تقدر انها متماثلة ، وهي وان كانت متماثلة في الصفة فلها قدر في نفسها ليست أجزاء منفردة إذ التقدير كذلك . وإذا كانت كذلك لم يلزم أن يكون الطرف منها وسطا ؛ لأن الطرف يكون غير منقسم ، وغير المنقسم لا يسد مسد الجزء الكبير الذي قد ينقسم . وإذا لم يكن كذلك لم يلزم جواز تباعد المتلاقيين وتلاقي المتباعدين ، لتباين مقاديرها واشكالها ، وان الذي يقوم مقام غيره لا بد أن يكون مساوياً له في الصفة والقدر جميعاً ؛ لاسيما وعلى هذا التقدير فيمكن أن يكون بعضها أكبر من بعض ، لأنه أكثر ما يلزم أن يكون كل جزء منها يمكن انقسامه ليصح الحكم عليها بالتحليل الى الذي لا ينقسم حتى يتوجه كلامه في القسم الثاني . وإذا لم يجب إلا ذلك لم يلزم تساويها في المقدار ، وإذا لم يلزم تساويها في المقدار لم يجب أن يقوم بعضها مقام بعض ، فلا يلزم جواز التفرق والانحلال . فحاصله ان هذه الأجزاء ان قدرها

« تاسعة » وان  
اراد انه مركب  
من اجزاء كبار  
منقسمة جاز  
اختلاف مقاديرها  
واحكامها

منقسمة جاز اختلاف مقاديرها واحكامها ، فلم يلزم قيام بعضها مقام بعض ، وعلى التقديرين يبطل ما ذكره من لزوم التفرق والانحلال .

الوجه التاسع (١) أن يقال : الذات التي هي واجبة الوجود بنفسها وصفاتها لازمة لها لا يجوز أن توصف بما توصف به الذات الممكنة الجائزة ، وذلك لأن الأجسام المخلوقة لها أبعاد وصفات ، فيجوز أن الله يفرق بين أبعادها ، ويجوز أن يزيل صفاتها عنها كما يجوز أن يعدمها . والله سبحانه وتعالى لا يجوز عليه العدم ، ولا يجوز أن تفارقه صفاته الذاتية . فبتقدير أن يكون على العرش وهو عظيم يتميز منه جانب عن جانب ، ويكون ما هو داخل في مسمى اسمه من الأمور اللازمة التي لا يجوز أن تفارق ذاته ، ويكون ما هو موصوف به من الاجتماع والاتصال أمراً واجباً لذاته ؛ لأنه الصمد كما تقدم ، وهذا ظاهر .

« عاشر » أن  
الذات وصفاتها  
الواجبة لا يجوز  
أن يوصف  
بما يوصف به  
الذات الممكنة

وان كان واجباً فبتقدير تماثل الأبعاد مع هذا لا يستلزم جواز التفرق ؛ لأن وجوب الاجتماع والاتصال يوجب أن يكون مكان كل واحد وحيزه داخل في عينه الحاصلة ، والمثلان لا يجب أن يوصف أحدهما بما يوصف به خصوص عينه ، ولأن الموجب للاجتماع والاتصال ما تستحقه الذات من وجوب وجودها بصفاتها اللازمة ، وإذا كان كذلك فصار المتلاقيان متباعدين ، والمتباعدين متلاقيين بغير اجتماع الذات واتصالها عما كان عليه ، فلم يقدح أحدهما مقام الآخر ، ولا يسد مسده فلا تكونان مثليين .

وهذا يتقرر بالوجه العاشر : وهو أن يقال : هب أن الأجزاء متماثلة . فقولك : والمثلان يصح على كل واحد منهما ما يصح على الآخر ، فعلى هذا يلزم القطع بأنه يصح على المتلاقيين أن يصيرا متباعدين ، وعلى المتباعدين أن يصيرا

« الحادي عشر »  
أن تغيرهما  
بالتباعد والتلاقي  
ينفي تماثلهما

متقاربين ، وذلك يقتضى جواز الاجتماع والافتراق . إنما يكون كذلك لو كانا بعد تغيرهما بالتباعد والتلاقي يبقى تماثلهما ، وليس كذلك ؛ بل إذا تفرق أجزاء الذات المجتمعة تغيرت الأجزاء ، ولم تبق بعد الافتراق كما كانت حال الاجتماع ، وهذا مشهود فى الأجرام المخلوقة ، فإن اجتماع بعضها ببعض يوجب لها من القوة وغيرها من الصفات ما لا يوجد عند الافتراق ، حتى إن من أحكامها واحكام الذات التى هي ابعاضها ما لا يصح إلا عند الاجتماع ، والتفرق يبطل ذلك . وإذا كانت بالتفرق تخرج عما كانت عليه حين الاجتماع لم يلزم من تماثلها جواز تفرقها ؛ لأن التفرق يخرجها عن الماثلة ، فيكون التقدير إذا كانت متماثلة وجب أن تصير غير متماثلة .

« الثاني عشر »  
ان الشيء اذا  
خالف غيره بشئ  
لم يجب ان  
يكون مثله ،

يقرر هذا الوجه الحادى عشر : وهو أن كل جسم مؤلف هو يشتمل على جواهر منفردة كما ذكر ، وهي متماثلة كما ذكر ، والمثلان يصح على كل واحد منهما ما صح على الآخر . فيقال : لا يخلو إذا تفرقت هذه الأجزاء أن تكون حين افتراقها كما كانت حين اجتماعها ، أو لا تكون . فإن كانت كذلك لزم أن يكون كل جسم فى العالم اذا افترت أجزاءه الى الجواهر المنفرد أن يكون حال تلك الجواهر حين ما كانت متصلة وهي تلك الذات كحالتها حين تفرقها وفساد هذا معلوم بالحس والبدية ؛ فإن الجسم ليس هو إلا تلك الجواهر وتركيبها ، فاذا فرض أن حالها مع زوال التركيب كحالتها مع التركيب وجب أن تكون موصوفة حال افتراقها بما كانت موصوفة به حال اجتماعها ، وهذا معلوم الفساد بالحس والبدية ، لأن عامة الأجسام اذا تفرقت أجزاؤها بطل عامة صفاتها وأحكامها .

وإذا كانت حين افتراقها بخلاف ما كانت حين اجتماعها لم يلزم من تماثلها جواز افتراقها ؛ لأن ذلك يقتضى اختلاف حالها ، وليس الشيء الى مثله

بأقرب منه إلى نفسه . فإذا كان الشيء إذا خالف غيره بشيء لم يجب أن يكون مثله فالشيء الواحد إذا وجب بانتقاله من حيز إلى حيز اختلاف حقيقته أن لا يجب ذلك فيه بطريق الأولى .

وحينئذ فيقال: الوجه الثاني عشر: وهو أن تماثلها يوجب اشتراكها فيما يجب ويجوز ويمتنع عليها ، والواحد منها يمتنع عليه أن يفارق عينه ، لأن ذلك يقتضي استحالاته وتغيير حقيقته ، والواجب الوجود لا يجوز عليه ما يفضي إلى استحالاته وتغيير حقيقته . فإذا مع تماثلها يجب اشتراكها في امتناع استحالاتها وتغيير حقيقته ، وذلك يقتضي تماثلها في امتناع الافتراق عليها ؛ لأن الافتراق يبطل حقيقته .

« الثالث عشر »  
ان واجب  
الوجود لا يجوز  
عليه ما يقتضي  
استحالاته

وهذا يظهر بالوجه الثالث عشر: وهو أن صفات الجسم المخلوق وأعراضه يجوز أن يرفعها الله تعالى (١) فإن اقتضى ذلك استحالاته وتغيير حقيقته لأن الله تعالى قادر على ذلك ولا محذور فيه . وأما صفات الرب كحياته وعلمه وقدرته فلا يجوز أن تفارق ذاته ، لأن ذلك يلزم استحالة الرب وتغيير حقيقته ، وذلك محال ، فزوال صفاته الذاتية محال . ولا يلزم إذا كان غيره من الموجودات يجوز أن تفارقه صفاته أن يقال في حق الله تعالى يجوز أن تفارقه صفاته ، وكذلك إذا كان غيره من ذوات الأقدار يجوز أن تتفرق أبعاضه ؛ لأن ذلك يقتضي تغيير حقيقته وهو محال . وإذا قيل الأبعاض متماثلة كان هذا مما يوجب اشتراكها فيما يمتنع عليها من العدم وتغيير الحقيقة ، كما أن الصفات مشتركة في ذلك وإن كانت غير متماثلة فالأبعاض المتماثلة أولى بالاشتراك في ذلك .

« الرابع عشر »  
ان صفات الجسم  
المخلوق وأعراضه  
يجوز ان يفرقها  
الله بخلاف  
صفاته

الوجه الرابع عشر ان يقال : قولك : إما أن تكون متماثلة الماهية ، أو مختلفة الماهية . تقسيم غير حاصر ؛ لأن التماثل والاختلاف فرع التباين ، ونحن لانسلم أن

« الخامس عشر »  
ان قولك اما أن  
تكون مختلفة  
الماهية الخ  
غير حاصر

(١) كذا بالأصل . ولعله : أن يفرقها الله .

الواحد منها يقال إنه عين الآخر حتى يقال إنه مثله أو خلافه ، بل لا يقال : إنه غيره : لامثله ، ولا خلافه . ولا يقال : هو هو كما يقوله كثير من الصفاتية أو أكثرهم في العلم والقدرة والحياة إن أحدها وإن لم يكن عين الآخر فلا يقال إنه غيره ولا أنه مثله ولا خلافه ؛ لأن التماثل والاختلاف فرع التغاير ، فإن الغير إن إما أن يكونا مثلين أو خلافين ، والخلافان إما أن يكونا ضدين أو خلافين غير ضدين . وإذا كان كذلك فالتغايران ما يجوز وجود أحدهما دون الآخر . ولا ينقض هذا بالخالق والمخلوق : فإن الله يجوز وجوده بدون المخلوق ، وصفات الحق لا يجوز وجود بعضها دون بعض ، فلا تكون متغايرة ، ولا توصف بتماثل ولا اختلاف .

الوجه الخامس عشر : هب أن يقال إنها غير متماثلة بل هي مختلفة أو بعضها يختلف وبعضها غير مختلف حيث وردت النصوص بأسماء تقتضي حقائق غير متماثلة كقوله تعالى ( مامنك أن تسجد لما خلقت بيدي ) وقوله : ( ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ) وقوله : ( ولتصنع على عيني ) وقول النبي ﷺ « المقسطون على منابر من نور عن يمين الرحمن وكلتا يديه يمين » وقوله : « يقبض السموات بيمينه والأرض بيده الأخرى » وفي رواية في الصحيح « والأرض بشماله » إلى سائر ما ورد في هذا الباب مما يطول وصفه : فاما أن يجب تحليلها إلى أجزاء متماثلة ، أو لا يجب . فإن وجب ذلك جاز على كل شيئين مختلفين أن يصيرا متماثلين ؛ بل وجب منها أن يكونا متماثلين . فانه إذا وجب تحليلها إلى الأجزاء المتماثلة التي يجوز على كل واحد منها ما يجوز على الآخر فقد وجب أن يجوز على أجزاء كل واحد ما جاز على أجزاء الآخر ، ومن الجائز على أجزاء كل واحد التباعد والتلاقي كما ذكره ، فيجب فيه جواز تفرق أجزائه ، وجواز أن يسد كل واحد منها مسد الآخر ،

« السداس عشر »  
ان يقال : ان  
تلك الأجزاء  
اما ان يجب  
تحليلها الى اجزاء  
مختلفة او لا  
يجب

وذلك يستلزم أن يجوز على كل مختلفين أن يكونا متماثلين ، وإذا جاز على المختلفين أن يكونا متماثلين فقد اشتركا في أنه يجوز أن يجب ويمتنع ويجوز على أحدهما ما جاز على الآخر . فإذا اشتركا في جواز ذلك لزم من ذلك محالات منها أن يشتركا في جواز الممتنع ، والجائز لا يكون ممتنعا بل هو نقيضه ، فيكونا قد اشتركا في جواز النقيضين عليهما .

وأيضاً فإنه إذا جاز على أحدهما ما يجوز على الآخر ووجب ما يجب له وامتنع عليه ما يمتنع عليه ولو بواسطة يتماثلان فيها لزم أن يكونا متماثلين وذلك يقتضى أن يكون كل مختلفين متماثلين وهذا قلب للحقائق وتبديلها وهو من أعظم السفسطة . وهذا على أصله لازم من وجه آخر فإن عنده جميع الأجسام متماثلة فاذن ليس في الأشياء التي لها أجزاء أشياء مختلفة بحال . فقوله : تلك الأجزاء إما أن تكون متماثلة أو مختلفة . إنما هو تقدير والافعل أصله لا تكون متماثلة ، ليس في الأجسام عنده ما هو غير متماثل ، وإن كان في هذا من السفسطة ومكابرة الحس والعقل ما فيه مع مخالفة النصوص من القرآن التي تثبت عدم تماثل الأجسام كقوله تعالى : ( يستبدل قومًا غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم ) ونحو ذلك مما تقدم ذكره . وإن لم يجب تحليلها إلى أجزاء غير منقسمة بطل ما ذكرته .

الوجه السادس عشر يقال : قوله : كل جسم مركب من أجزاء مختلفة الماهية فإنه لا بد أن ينتهي تحليل تركيبه إلى أجزاء لا تركيب فيها يصح أن يمس كل منها بيمينه ما يمس يساره . لا يخلو إما أن يدخل رب العالمين في هذه القضية على تقدير كونه على العرش ، أو لا يدخله . فإن لم يدخله لم يكن هذا حجة ، ولم يكن في هذا الكلام فائدة . وإن أدخله في هذا القياس الشمولي

« السابع عشر »

أنه إذا أدخل الله في هذا فقد ضرب له الأمثال .

والا ٠٠

فقد ضرب الله مثلاً بكل جسم حقير وغير حقير حين مثله بالعوضة ونحوه مما فيه أجزاء مختلفة ، وهذا فيه اشراك بالله تعالى وعدل الله وجعل انداد له وجعل سمي له ، وكل ذلك ممتنع على الله تعالى .

ولا يقال : هذا انما هو اشراك (١) به وتمثيل على هذا التقدير . لأنه يقال : بطلان هذا التقدير يكون ممكناً مكاناً ذهنياً ، فيجوز أن يكون ثابتاً في نفس الأمر ، فلا يجوز أن يجعل الله شريك على تقدير يجوز أن يكون ثابتاً في نفس الأمر قبل أن يعلم انتفاؤه ، واذا علم انتفاؤه لم يكن هذا موجبا للعلم بانتفاؤه ؛ لكن قد يقال : هذا دليل ثان . فيقال : هذا التقدير عند منازعك حق ، لأن القرآن والعقل قد دل على أن الله فوق العرش ، فاذا كنت قد جعلت له انداداً وأمثالا وسمياً على هذا التقدير الذي ثبت بالكتاب والعقل فقد ثبت بالكتاب والعقل أنك جعلت لله عدلا وسمياً ومثلاً أيضاً . فيقال لك في :

الوجه السابع عشر : من أين لك اذا كان الله فوق العرش وقلت كونه يجب أن يكون جسماً فيه حقائق غير متماثلة أن يكون مساوياً لجميع الأجسام المؤلفة من اجزاء مختلفة ليس العلم بهذا إلا محض قياس الله تعالى على خلقه وتمثيله بهم وهو باطل .

« الثامن عشر »  
من أين لك  
اذا كان فوق  
العرش ان يكون  
مساوياً لجميع  
الأجسام ..

وتقرير ذلك بالوجه الثامن عشر : وهو أن يقال ما تنازع فيه الناس من الصفات نفياً وإثباتاً : هل يسوغ لمن يثبت أنه يمثل الله بما ثبت له من تلك الصفات من جميع المخلوقات ، أم لا يسوغ ذلك . فان ساغ ذلك ساغ أن يقال : لو كان عالماً لكان بمنزلة جميع العلماء ولو كان حياً لكان بمنزلة جميع الأحياء ؛ بل يقال هذا فيما لا نزاع فيه :

« التاسع عشر »  
ان ادخال الله  
وغیره تحت  
قضية كلية  
تتضمن قياس  
شمول لا يجوز

(١) بالأصل : اشتراك . وتقدمت هذه الكلمة ، وتأتي أيضاً ، ويدل على ما أثبتته هنا قوله : وعدل له الخ ..

مثل أن يقال: لو كان موجوداً لكان بمنزلة سائر الموجودات ؛ بل يقال لو كان في الوجود وجود واجب لكان بمنزلة سائر الموجودات ، ومعلوم أن هذا باطل بالبدئية والحس فبطل اذا كان جسماً فيه حقائق أن يكون كسائر الاجسام المختلفة الأجزاء .

فان قلت : الفرق بينها أن الأجسام متماثلة بخلاف العالمين والقادرين والموجودات . قيل هذا باطل كما تقدم ، ثم إنه غير نافع ؛ لأن هذا التقدير الذي تتكلم عليه أن تكون فيه اجزاء مختلفة الماهية ، واذا كانت أجزاء الجسم مختلفة الماهية مخالفة لغيره من الأجسام بطريق الأولى والأخرى . وإذا كان الكلام على تقدير أن لا تكون الأجسام أجزاءها متماثلة لم يجز أن تحتج على هذا التقدير بما يستلزم تماثل الأجسام ، لأنه سيكون جهما بين النقيضين . فظهر انه اذا قيل هذا التقدير فكل جسم مركب من اجزاء مختلفة لم تعلم هذه القضية الكلية الا بمحض تمثيل الله بخلقه المستلزم أن يمثل اذا سمي باسم او وصف بوصف بكل مسمى أو موصوف بذلك الاسم والصفة ، وان يكون مثله في حقيقته . وفساد هذا معلوم بالبدئية والحس ، وهو من أعظم الكفر .

ولهذا كانت الأمثال المستعملة في جانب الربوبية في الكتاب والسنة وكلام العلماء هي من باب الأولى ، وهو أن ينزه بعض خالقه عن بعض كالشريك والبنات والفقر ، فيقال : الله أحق بهذا التنزيه عن ذلك . أو يوصف بعض خلقه بصفة كمال كالعلم والقدرة والكلام ، فيقال : الله أحق بذلك . وهذه طريقة الأنبياء واتباعهم . أما ادخال الله وغيره من المخلوقات تحت قضية كلية تتضمن قياس شمول ، وكل قياس شمول متضمن لقياس تمثيل فان هذا لا يجوز ، لا لما يثبت من الصفات ولا لما ينفي .

الوجه التاسع عشر يقال لك : لا نسلم أن كل جسم مركب من أجزاء مختلفة الماهية فلا بد وأن ينتهي تحاميل تركيبه الى أجزاء مبرأة عن التركيب يصح أن

« المشرون »  
قولك : كل  
جسم مركب  
الشيء . قياس  
فاسد



يماس كل واحد ما يماسه الآخر . فان اعتصمت في هذا بقياس الغائب على الشاهد ذكرت لك الفوارق من وجوب وجود أحدها وقدمه وغناه وغير ذلك دون الآخر ، كما يفعل في سائر الأقيسة الفاسدة ، وليس معك حجة على هذا العموم سوى ما يحتاج فيه الى القياس .

وهذا يظهر بالوجه العشرين : وهو أن يقال ما تعنى بتحليل تركيبه الى آخره . اتعنى به لابد أن يتفرق أو يقبل التفرق إلى تلك الأجزاء ؟ فهذا ممنوع وهو محل النزاع ، فكيف تحتج بالشئ على نفسه فتصادر على المطلوب . أم تعنى بالتحليل اشتماله على الأجزاء كاشتمال الأصل على هذا الجزء وغيره ؟ فلا يخلو إما أن يريد بالجزء المبرأ عن التركيب أن يكون بسيطاً عن ذلك التركيب وإن كان أجزاءً متشابهة ، أو يريد أنه لا تركيب فيه بحال . فان أردت هذا فيكون مضمون الكلام أنه لابد وأن يكون فيه الجوهر الفرد وأنت قد وافقت أذكياء العالم على التوقف في إثبات الجوهر الفرد ، وإن كان ثبوته غير معلوم لك لم يحز أن تدعي في جسم من الأجسام المختلفة وجوب اشتماله على الأجزاء التي لا تركب فضلاً عن أن تدعي ذلك في رب العالمين .

وأيضاً فانك قد ذكرت بعد هذا : أن كل واحد من تلك الأجزاء البسيطة لابد أن يماس كل واحد يمينه شيئاً ويساره شيئاً آخر ؛ لكن يمينه مثل يساره . وهذا تصریح منك بأنه يقبل القسمة ، وأنه يشتمل على شيئين متماثلين ، وهذا ينفي الجوهر الفرد . فقلوه : لابد وأن ينتهي تحليل تركيبه الى اجزاء يكون كل واحد منها مبرأً عن هذا التركيب ؛ لأن التركيب عبارة عن اجتماع الوحدات ، مع قوله : إذا ثبت هذا فنقول : إن كل واحد من تلك الأجزاء البسيطة لابد وأن يماس كل واحد منها يمينه شيئاً غير ما يماسه يساره . إثبات

« الحادي والعشرون »  
ما تعنى بتحليل تركيبه الى اجزاء كل واحد منها مبرأ عن التركيب

التركيب في البسيط المبرأ عن التركيب وهو الجوهر الفرد ، فيكون لازمه بين اثبات الجوهر ونفيه ، وذلك تلازم بين النقضين .

وإن أراد المبرأ من التركيب من الأجزاء المختلفة وبالبسيط بما ليس فيه ذلك التركيب وذلك لا يستلزم أن يكون كل جزء جوهر فرداً بل يكون كل من تلك الأجزاء بسائط بحيث يكون في البسيط أجزاء مختلفة ، وهذا هو أقرب الى ارادته ، فيقال لك : تلك الأجزاء البسيطة هي في أنفسها مختلفة الحقائق كما ذكرت ، وإذا كانت مختلفة الحقائق لم يمتنع أن تشترك فيما يجب ويجوز ويمتنع ، وإذا امتنع أن تشترك في ذلك لم يلزم أن يماس أحدهما ما يماس الآخر . وإذا فرض أن جوانب أحدهما متساوية إما لاستدارتها وإما لتساوي يمينها ويسارها لكن إن ما يجب أن يمس يمينه ما يمس يساره إذا كان ذلك المسوس يجوز أن ينتقل عن يمين هذا إلى يسار هذا . ينتقل عن مماسة ما كان يماسه إذا كان يمين هذا الى مماسة ما يماسه إذا كان عن يساره ، فانه مع مماسه لهذا لا بد أن يماس غيره ، وذلك إنما يصح أن لو كان يمين الأول ويساره من الآخر متماثلة ، والتقدير أن الأجزاء مختلفة في الحقائق فلا يلزم . وإن كان كل منها بسيطاً متشابه الأجزاء إنما يباين جوهرها منها ما باين غيره ؛ إذ هذا غير معلوم إلا إذا كانت متماثلة ، والتقدير أنها مختلفة ، فوجب القطع بأن ما كان عن يمين أحدها لا يلزم جواز كونه عن يساره نقيض ما ذكره ؛ فانه إنما ذكر تساوي جانبي المسوس الوسط وأغفل اختلاف جانبي المماسين ، وأن هذا المنتقل لا بد أن يزيل واحداً عن حيزه ، وإن يماس حيزاً يخالف في الحقيقة الحيز الذي كان يماسه . وهذا بين ، ولا حول ولا قوة إلا بالله .

## فصل

قال الرازي : ( البرهان الثامن ) لو كان علو البارى على العالم بالحيز والجهة  
 لكان علو تلك الجهة أكمل من علو البارى تعالى ؛ لأنه بتقدير أن يحصل ذات  
 الله فى يمين العالم أو يساره لم يكن موصوفاً بالعلو على العالم ، أما تلك الجهة التى  
 فى جهة العلو فلا يمكن فرض وجودها خالية عن هذا العلو ، فثبت أن تلك الجهة عالية  
 على العالم لذاتها ، وثبت ان الحاصل فى تلك الجهة يكون عالياً لا لذاته ، لكن  
 تبعاً لكونه حاصلاً فى تلك الجهة العالية على العالم ؛ وإذا كان كذلك فحينئذ يلزم  
 أن يكون البارى ناقصاً لذاته مستكملاً بغيره ، وذلك محال . فثبت أنه يتنوع أن  
 يكون علوه على العالم بالجهة والحيز ، وذلك هو المطلوب ( X ) .

والكلام على هذا من وجوه :

أحدها : أن يقال : ومن الذى قال إن علو البارى على العالم شىء موجود  
 منفصل عنه ، أو بشىء منفصل عنه مطلقاً ؟ هذا لا يقوله المنازع ، ولا يحتاج أن يقوله  
 بل عندهم أن ذات رب العالمين فوق العالم ، وأنه سبحانه وتعالى العلى الأعلى المتعال  
 بذاته لا يحتاج علوه الى شىء غيره أصلاً ، ولا يكون علوه بشىء منفصل عنه . وما  
 علمت أحداً من هؤلاء يقول إنه يحتاج فى علوه الى شىء منفصل عنه .

وقول القائل : إنه على العالم بالجهة والحيز . لا يقتضى وجود شىء غير نفسه  
 وغير العالم ؛ فان الجهة من الأمور الإضافية كما تقدم . والحيز يراد به ماهو داخل  
 فى مسمى اسمه وليس شيئاً خارجاً عنه . ويراد به تقدير المكان ، وليس ذلك  
 شيئاً وجودياً ؛ بل للاحقيقة له بحال إلا أنه مقدر مفروض كما يقدر الزمان قبل العالم

وإنما يقصدون بهذه العبارة أنه بذاته فوق العالم ليست فوقيته مجرد القدرة كما تقوله الجهمية . وإذا كان كذلك فليس هناك شيء هو أعلا من الله تعالى أو شيء يحتاج الله إليه في علوه؛ بل الأمر عندهم كما قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح « أنت الظاهر فليس فوقك شيء » وقد تقدم الكلام على هذا غير مرة .

واعتراف هذا بأن الجهة والحيز أمراً وجودياً وأنه ليس وراء العالم إلا العدم المحض ، فكيف يقال إن علو العدم المحض أكمل من علو الباري والعدم المحض لاحقيقة له بحال ولا وجود؛ بل أحقر حقير في العالم ، واسفل سافل هو خير منه ، ولا يوصف لا بعلو في الحيز ولا بسفول ولا شيء من ذلك .

الوجه الثاني : - قوله : إن بتقدير أن يحصل ذات الله في يمين العالم أو يساره لم يكن موصوفاً بالعلو على العالم ، وتلك الجهة لا يمكن فرض وجودها خالية عن هذا العلو . يقال له : قد قررت فيما تقدم أن العالم كروي الشكل ، وإذا كان كذلك لم يكن له يمين ولا يسار ؛ بل ليس له إلا جهة المحدث (١) وهو المحيط ، والباري خارج العالم ، فيمتنع أن يكون الباري إلا فوق العالم .

« ثانية » أنك قد قررت أن العالم كروي الشكل

فقولك بعد هذا : إذا كان عن يمين العالم أو يساره . أسقط من قولك إذا كان داخل العالم؛ فإن العالم له داخل . وأما يمين أو يسار فليس له . وفرض وجود موجود داخل العالم ممكن ، وفرض وجود موجود عن يمينه ويساره غير ممكن كما قررت .

الوجه الثالث : هب أن بعض سطوح العالم سميته يميناً أو يساراً مع كونه مستديراً بالنسبة والاضافة لكن سطوح العالم مستوية في العلو فليس شيء أعلا مما تقدره يميناً أو يساراً . وقد ذكرنا فيما مضى قول النبي ﷺ « إذا سألت الله

« ثالثة » أن سطوح العالم مستوية في العلو

الجنة فسلوه الفردوس ، فانه أعلا الجنة ، وأوسط الجنة ، وسقفها عرش الرحمن «  
فجعل الأعلى هو الاوسط . وذكرنا أن هذا لا يتأتى إلا في الجسم المستدير لأنه  
يمكن أن يجعل وسطه أعلاه . وكذلك ما يفرض متيامناً فيه أو متياسراً هو  
أيضاً يكون أعلاه وإن لم يكن وسطه . فقلوه : بتقدير ان تحصل ذات الله في  
يمين العالم أو يساره لم يكن موصوفاً بالعلو على العالم . كلام باطل ، وقد قرره  
هو وكما اتفق عليه أهل الحساب ؛ بل قد اخبر النبي ﷺ أن عرشه على سمواته  
مثل القبة . وقد قدمنا دلالة الكتاب والسنة والاجماع مع الحساب العقلي على أن  
الأفلاك مستديرة ، فبطل ما ذكره .

الوجه الرابع : هب أنه يمكن فرض متيامناً عن العالم أو متياسراً  
وأنه لا يكون كذلك حينئذ فوق العالم فقد لا يسلم المنازع أن هذا الفرض يمكن  
في حق الله تعالى لأنه العلي الأعلى الذي يستحق العلو لذاته ، ولا يلزم من جواز  
انخفاض غيره عن بعض الموجودات جواز انخفاضه هو ، وإذا كان هذا الفرض  
غير معلوم الجواز أو هو ممتنعاً في حق الله تعالى لم يمكن ما يلزم عليه لازماً لأن  
التقدير الممتنع يلزمه حكم ممتنع ، كما لو فرض أنه معدوم ، أو أنه غير عالم ،  
أو أن العالم فوقه ، أو أنه محتاج الى خلقه وغير ذلك .

الوجه الخامس : أن هذا الفرض هب أنه ممكن أو يقدر تقديرًا . فلم قيل  
إن ما يكون متيامناً عن العالم أو متياسراً ولو كان غير الله يكون فوقه شيء ؟ !  
قوله : لأن تلك الجهة التي في جهة العلو لا يمكن فرض وجودها خالية عن العلو .  
يقال : هذا تخليط . فقولك : الجهة التي في جهة العلو يقتضي شيئين : أحدهما في  
الآخر . وقولك : لا يمكن فرض وجودها . يقتضي أنها شيء موجود . وقولك :  
خالية عن العالم . يقتضي أن فوق العالم شيء غير الله ، وهو موجود موصوف في  
العلو وهذا باطل ؛ بل كفر باجماع المسلمين ، فان الله خالق كل شيء ، والعالم

« رابعة » ان  
المنازع يمنع  
هذا الفرض في  
حق الله

« خامسة » لم  
قلت : ان كل  
ما كان متيامناً  
او متياسراً كان  
فوقه شيء

اسم لكل موجود سوى الله تعالى، فلو كان فوقه شيء موجود غير الله لكان ثم موجود غير الله لم يخلقه الله بل هو مستغن عن الله؛ لاسيما وقد جعل الله محتاجاً إليه، وهذا لا يقوله عاقل فضلاً عن أن يقوله مسلم . وقد تقدم الكلام على هذا بأبسط من هذا لما ذكر أن الله يحتاج الى حيز في الأدلة العقلية ، ولما ذكر أن الحيز منها في الأدلة السمعية ، وفي غير ذلك .

الوجه السادس : - أنا قد قررنا غير مرة أن ليس فوق العالمين إلا رب العالمين ، وليس هناك غيره ، ولا شيء يشاركه في العلو غيره بوجه من الوجوه ، فضلاً عن أن يكون هناك ماهو عال عليه . فقلوه : الجهة التي في جهة العلو لا يمكن فرض وجودها خالية عن هذا العلو . يقال له : لاجهة هناك إلا الله ، فهو الذي يشار اليه موجوداً ، والاشارة إلى موجود غيره هناك ممتنعة ، فان كنت تعتقد أن هناك موجوداً يشار اليه فأبطل ماتعتقده ، وإلا فالناس لا يعتقدون هذا . ومنازعة الانسان فيما لا يعتقد تضييع زمان ، ونوع من الكذب والبهتان .

« سابعاً »  
قد قررنا ان  
ليس فوق  
العالمين الا ربهم

الوجه السابع : - قولك : إن الحاصل في الجهة يكون عالياً لذاته لكن تبعاً لكونه حاصلًا في تلك الجهة العالية على العالم ممنوع ؛ بل باطل ؛ لأنه استحق العلو بذاته لا لأمر منفصل عنه ، كما استحق الأزلية بنفسه لا لأمر منفصل عنه فقول القائل : علوه تبع لعلو الجهة . كقلوه : إنه قديم تبع لقدم الزمان ، وكل من الخيالات الفاسدة ؛ بل هو الأول بنفسه الذي ليس قبله شيء ، وهو الآخر بنفسه الذي ليس بعده شيء ، وهو الظاهر بنفسه الذي ليس فوقه شيء ، وهو الباطن بنفسه الذي ليس دونه شيء .

« سابعاً » :  
قولك : يكون  
عالياً لا لذاته .  
ممنوع

الوجه الثامن : - هب أن الجهة في العلو او الدهر في القدم شيء موجود تبع له ، فوجوده تبع لوجود الحق ؛ لا أن علو الحق وقدمه تبع له ؛ فان ذلك يكون

« ثامنناً »  
لو فرض أن  
الجهة والزمان  
شيء موجود  
فهو تبع لعلو  
الله وقدمه ؛  
لا العكس

داخلا في مسمى نفسه كما يقال إن الحيز هو جوانب المتحيز (١) فإن كون الدهر هو عبارة عن قدمه ، قدمه وحيزه داخل في مسماه ، وصفة من صفاته ، فلا يكون هو سبحانه تبعاً لصفاته ، ولو قدر شيئاً خارجاً عن صفاته لكان وجوده تابعاً لوجود الحق ، وكان الحق هو الموجب له ، فكيف يكون عالياً لآلذاته لكن تبعاً لكونه حاصلًا في تلك الجهة ، وهو الغنى عن كل ماسواه ، وكل ماسواه ، مفتقر إليه سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون والعادلون به علواً كبيراً .

فان كلام هذا وأمثاله عدل بالله ، وإشراك به ، وجعل أُنْداد له ، وضرب أمثال له : حيث جعل علوه وفوقيته على العالم بمنزلة علو الملك على سريره ، أو هو في هواء سطحه الذي قد سفّل الرجل عنه فيكون دونه ويكون ذاك باقياً على علوه وجعل علوه محتاجاً إلى ما يعالوه كما يحتاج الإنسان إلى السطح أو السرير . فكلامه في علو الله يوجب أنه جعله مثل هذا العلو : يجمع من التمثيل لله والعدل به ابتداءً ، ومن جحد علوه المستقزم لوجود ذاته انتهاءً ؛ ولهذا كان السلف والأئمة يصفون هؤلاء بالأمرين بأنهم ممثلون عادلون بالله ، وبأنهم معطلون جاحدون لله ، ولا حول ولا قوة إلا بالله . وهذا الذي قاله السلف والأئمة يلزمهم لزوماً لا محيد عنه . وقد يظهر هذا تارة ، وكثيراً ما يظهر الأمران ، ولا ريب أنهم إنما عدلوا به في هذه المعاني لينفوها عنه ، ظانين أن هذا تنزيه لله وتقديس ، لم يقصدوا أن يثبتوا له مثلاً ؛ ولكن قدروا المثل لينفوه ؛ لكن يلزمهم التمثيل من وجهين .

أحدهما : أنهم سوا بين الله وبين غيره في هذه المقاييس الشمولية المنطقية ، وهي الأمثال التي ضربوا له ، فجعلوه فرداً من أفراد تلك الأمور العامة ، وحكموا عليه بمثل ما حكموا به على الأفراد حيث قالوا : كما كان فوق غيره فلا بد أن

(١) بالأصل : فان ذلك ان كان داخلا في مسمى نفسه كما ان يقال لا أن الحيز الخ .  
والصواب ما أثبتته كما تقدم الكلام في الحيز بمثل ما ذكرته .

يكون كذا ، أو كلما كان كذا فلا بد أن يكون كذا . وأيضاً فانهم مثلوه بغيره على ذلك التقدير . وهو لا يكون مثلاً لغيره لا تحقيقاً ولا تقديراً من التقادير التي يقع فيها شبهة ونزاع على ذلك التقدير يعلم أن له من الخصوص ما يقطع مماثلته لغيره .

الوجه الثاني : أن هذه المعاني التي ينفونها هي ثابتة في نفس الأمر ، معلومة بالكتابة والسنة ، وبالفطرة والعقل ، وبالقياس أيضاً . فإذا مثلوه فيها بالمخلوقات فقد صرحوا بجعل انداد له والأمثال والأسماء ، ثم إنهم عطلوا (١) فجحدوا الحقائق هي ثابتة للرب ، وعطلوا (١) ما في الكتاب والسنة والاجماع من بيان ذلك . والدلالة عليه ، وعطلوا (١) في القلوب من المعرفة الفطرية والقياسية ، فصاروا معطلين للحقيقة الخارجية والعلوم الثابتة بالنبوت المعروفة بالقلوب ، فعطلوا (١) الشرع والعقل جميعاً مع دعواهم العقلية ، كما عطلوا (١) التوحيد مع دعواهم أنهم هم الموحدون .

الوجه التاسع أن يقال : قد قلت : لو كان علو الباري على العالم بالحيز والجهة لكان علو الجهة أكمل من علو الباري . ولم تذكر على ذلك حجة إلا قولك : لأنه بتقدير أن يحصل ذات الله في يمين العالم أو يساره لم يكن موصوفاً بالعلو على العالم ، أما تلك الجهة التي في جهة العلو لا يمكن فرض وجودها خالية عن هذا العلو ، فثبت أن تلك الجهة عالية عن العالم لذاتها ، وثبت أن الحاصل في تلك الجهة يكون عالياً لذاته لكن تبعاً لكونه حاصلاً في الجهة .

« تاسعة » انك قررت ذلك في الله وتم تدبر دليلاً على امتناع ذلك في الجهة ..

(١) بالأصل : غلطوا . والصحيح : عطلوا . ويدل عليه ما يأتي وما هو معلوم من كلامه المفصل من وصفهم بالتعطيل في هذه الأمور . وانظر رسالته « التدمرية »



فيقال لك : أنت قد قدرت تقديرًا أن الباري عن يمين العالم أو عن يساره ولم تذكر دليلاً على امتناع ذلك في الجهة ، وكل واحد من هاتين الدعوتين ممنوعة فلا نسلم لك إمكان هذا التقدير في حق الباري ولا امتناعه في الجهة ، أو لاسلم لك مجموع إمكان هذا وامتناع هذا ؛ بل قد يشتركان في الامكان أو الامتناع . فهذا المنع له ثلاث موجبات : (أحدها) إمكانها جميعاً . و (الثاني) امتناعها جميعاً . و (الثالث) تيامن الجهة وتياسرها وامتناع تيامن الباري وتياسره : فلم تذكر حجة تنفي واحداً من هذه الوجوه . ونحن نذكر توجيه هذه الأجوبة فنقول :

الوجه العاشر : أن الجهة والحيز إما أن تكون وجودية ، أو عدمية . فان كانت عدمية لم يحز أن توصف بعلو على العالم ولا سفول ، ولا يقال إن علو الباري تبع لها ، ولا أنه محتاج إليها ، ولا شيء من هذه الأمور ، فبطلت الحجة .

وان كان الحيز والجهة أمراً وجودياً فمن المعلوم أنه إذا قدر تيامن الرب وتياسره فبتقدير تيامن ذلك الشيء الموجود المسمى بالحيز والجهة أولى بالتيامن والتياسر فان ذلك إن كان من صفات الرب الداخلة في مسمى اسمه فهي تبع له : وان كان شيئاً منفصلاً كالعلماء أو العرش أو ما يقدر فان تقدير التحول على هذا أولى من تقديره على الله ، فان انتقال هذا وتحوله أولى بالجواز من انتقال الله تعالى وتحوله ؛ ولهذا لم ينازع في هذا المسلمون الذين ينازعون في جواز الحركة والانتقال على الله بل يجوزون ذلك على العرش وغيره وينازعون في جوازه على الله . فظهر أن تقدير تيامن الحيز والجهة وتياسره أولى من تقدير ذلك في الرب .

واذا كان كذلك فقوله : انه بتقدير أن يحصل ذات الرب في يمين العالم أو يساره لا يكون موصوفاً بالعلو ، وتلك الجهة التي في جهة العلو لا يمكن فرضها خالية

« عشرة » ان  
تقدير تيامن  
الحيز والجهة  
وتياسرها أولى  
إذا كانت شيئاً  
موجوداً .

عن العلو . باطل قطعاً ؛ بل إن كانت شيئاً يحتمل الصفات بوصف بالعلو ، ويكون في الجهة فان خلوه عن صفة العلو أولى من خلوه الله عن صفة العلو على كل تقدير . وإن كان شيئاً لم يحتمل هذه الصفة ، ولا يكون في جهة : فهذا عدم ، لا يقال فيه إنه عال عن العالم فضلاً عن أن يقال : إن علوه لذاته وعلو البارئ تبع له .

« الحادي عشر »  
ان الذين  
لا يجوزون عليه  
الحركة لا يتصور  
عندهم ان  
يتيامن ..

الوجه الحادي عشر ان كثيراً من المسلمين من الصفاتية الذين يقولون إن الرب فوق العالم وفوق العرش يقولون : إنه لا يجوز عليه الحركة والانتقال ، ولا يتصور أن يتيامن أو يتياسر ، فضلاً عن [أن] يكون خالياً عن صفة العلو ، فيكون ما قدرته في حق البارئ ممتنعاً ؛ بل أصحابه الذين يقولون إنه فوق العرش يقولون بذلك . وإذا كان هذا التقدير ممتنعاً عندهم كان أدنى أحواله أن يكون كما ادعيته من علو الجهة أنها عالية لذاتها لا يمكن فرضها خالية عن هذا العلو ، فكيف وقد تقدم بيان أن الأمر ليس كذلك . وإذا كان على أسوأ التقديرين يكون كل منهما مما يمنع زواله ، فيكون علو كل منهما لذاته ، فلا يكون علو الجهة أكمل من علو الله ، ولا يكون مستكملاً بها ؛ بل إن امتنع عليه الحركة والزوال امتنع تحوله عن العلو . فإذا كنت في هذا المقام لو اشركت بالله فجعلت الجهة له عدلاً وشبهاً في مشاركتها له في العلو الذاتي لكان هذا الاشراك خيراً من أن يفضل علو الجهة على علوه ، ويجعل علوها بنفسه وعلوه بها .

ما في هذا التقدير  
من الافك  
والافتراء على الله

فتبين أن الذي قلته أقبح من هذا الشرك ، ومن جعل الانداد لله كما أن جحود فرعون الذي وافقتموه على أنه ليس فوق السموات رب العالمين إله موسى جحوده لرب العالمين ولأنه في السماء كان أعظم من شرك المشركين الذين كانوا يقرون بذلك ويعبدون معه آلهة أخرى كحصين الخزاغي لما كان مشركاً وأمثاله الذي قال له النبي ﷺ : « كم تعبد اليوم إله قال سبعة آلهة : ستة في

الأرض ، وواحد في السماء » فلاريب أن شرك هذا أخف من جحود فرييون ، مع أن هذا لما قال النبي ﷺ « فن الذي تعد لرغبتك ورهبتك قال الذي في السماء » فهو يعتقد أن الاله الذي في السماء أعظم من تلك الآلهة . فأنتم لم ترضوا أن تجعلوا علو الله أكمل من علو غيره ، ولا جعلتموه مثل علوه ؛ بل جعلتم علو الغير أكمل من علوه ، وهو يحتاج الى ذلك الغير الذي هو مستغن عنه ، وكل هذا إفك وبهتان عظيم على رب العالمين .

الوجه الثاني عشر : أن المسلمين الذين يجوزون عليه النزول والحجيء  
والايتان والحركة قد يوافقون الأولين في أنه لا يكون إلا عالياً ، حتى يقولوا : أنه ينزل الى السماء الدنيا ولا يخلو منه العرش ، ويقولون وصفه بهذه الصفات لا ينافي علوه . فهو لا أيضاً يوجبون له العلو ، ويقولون إنه عال بذاته ، ويمتنع أن يكون غير عال وإن جوزوا عليه الحركة والانتقال . وإذا كان كذلك فهو لا يقولون لا نسلم إمكان خروج الله عن صفة العلو لوجه من الوجوه حتى نقدر له تيامن أو تياسر يخرج عنه أن يكون موصوفاً بالعلو ؛ بل هذا ممتنع عندهم . فاذا كان كذلك كان قولهم مثل قول اخوانهم المتقدمين في توجيه المنع ، فيقولون لا نسلم أن علو الجهة يكون أكمل من غيره ، وأنه محتاج اليها . هذا لو كانت الجهة أمراً يمكن وصفه بالعلو بحيث يحتمل أن يكون في ذاته عالياً ، والا فاذا لم يكن كذلك بطل أصل الكلام .

الوجه الثالث عشر : أن يقال : هب أنه سلم لك أنه قد يتيامن أو يتياسر  
بحيث لا يكون موصوفاً بالعلو ؛ اسكن لا يسلم أن الجهة التي توصف بالعلو لا يمكن فرض وجودها خالية عن العلو ؛ فان الذي يحتمل صفة العلو لا يكون الا موجوداً ؛ إذ للمعدوم لا يحتمل الصفات ، ولا يقال إنه في جهة العلو ولا في جهة

« الثاني عشر »  
ان الذين  
يجوزونها  
لا يسلمون  
خروجه عن صفة  
العلو حتى  
تقدر تيامنه ..

« الثالث عشر »  
ان جواز  
التحول على  
المخلوق اولى من  
جوازه على  
الخالق

السفل ولا في شيء من الجهات . وإذا كان موجوداً كان تقدير خروجه عن صفة العلو أولى من تقدير كون الله ليس موصوفاً بالعلو على كل وجه من الوجوه . فان التحول والانتقال وجوازه على المخلوق أولى من جوازه على الخالق .

« الرابع عشر »  
ان الذي يقول  
انه عال في بعض  
الأحوال احسن  
قولا منهم

الوجه الرابع عشر : أن كونه موصوفاً بعلو ذاته على العالم إما أن يكون واجباً له ، أو لا يكون . فان كان واجباً له فأنتم معاشر الجهمية من أعظم الناس سلباً لهذا الواجب عنه ، وتقولون إن علوه إنما هو القدرة فقط ؛ فالذى يقول إنه تارة يكون عالياً بذاته على العالم ، وتارة يكون غير عال بل إما متيامناً أو متياسراً وغير ذلك مع كونه عالياً بالقدرة التى اثبتوها فى الحالين هو أعظم وصفاً لله (١) بصفة الكمال منكم ، حيث أثبت له العلو الذى أثبتموه وزاد عليكم بأن أثبت له من العلو الذى هو كمال مالم تثبتوه أنتم ، ثم هو مع هذا إذا وصفه وزاد عليكم بأن أثبت له من الذى هو كمال مالم تثبتوه أنتم ، ثم هو مع هذا إذا وصفه بما يقتضى أن يكون علو الجهة أكمل منه مثل تجويز عدم العلو عليه بعض الأوقات هو أحسن حالاً منكم حيث سلبتموه هذا العلو الذى هو كمال . فمن اثبت له ولو لم يجعله أكمل فيه من غيره هو أحسن حالاً (٢) فليس لكم أن تبطلوا قوله بتصحيح قولكم ، فان كان علو ذاته على العالم ليس بصفة الكمال لم يصح أن يقال علو الجهة أكمل من علوه ؛ لأن التفضيل فى الكمال يقتضى الاشتراك فيه ، فاذا كان كل واحد من علو ذاته على العالم ومن علو الجهة على العالم ليس هو صفة كمال لم يكن أحدهما أكمل من الآخر . فبطلت هذه الحجة ، وظهر أن هذه الحجة باطلة على التقديرين ، والله الحمد .

(١) بالأصل : هو أعظم وصفاً لله فالعلو أعظم وصفاً لله بصفة الكمال . وارى أنه تكرر لا فائدة فيه . ويبدو التكرار على بعض العبارات الآتية أيضاً .  
(٢) بالأصل خرم مقدار كلمة . ولعلها : هنا .

الوجه الخامس عشر أن يقال : أنتم تقولون ليس علوه إلا علو القدرة . « الخامس عشر »  
 فإذا قدر أنه جعل نفسه متيامناً عن العالم أو متياسراً ؛ بل جعل نفسه في غمام ؛  
 بل جعل نفسه تحت العرش ونحو ذلك مما فيه علو شيء فوقه مع كونه مقتدرًا  
 على ذلك وعلى كل شيء ، ومقتدرًا على تغيير كل شيء وتحويله وجعل  
 العالی سافلا وجعل السافل عالیًا لم يخرج بذلك عما يستحقه من صفة العلو  
 عندكم ، وخروجه عن العلو بالجهة لا ينافي الكمال عندكم ، فلا يكون في ذلك  
 نقص بحال حتى يكون مستكملاً وغير مستكمل . ولو قيل إنه في الجهة ، أو قيل  
 انه واجب أن يكون في الجهة أو واجب أن يكون متحيزاً ؛ فإن الذي يقول  
 هذا قد لا يقول إن ذلك صفة كمال ، بل هو جائز عليه كما يجوز ما يجوز من أفعاله  
 وكما تجوز رؤيته ، وذلك ليس بنقص .

فأتم موافقون على أن كونه غير عال بالجهة ليس بصفة نقص ، فالذي يقول  
 إنه عال إذا قال لكم سواء في حقه علا على العالم ، أو لم يقل ، وسواء كان في الجهة  
 أو لم يكن : هو في الحالين غير موصوف بصفة نقص ، بل هو موصوف بالقدرة  
 على هذا كله ، فإن هذا القائل أثبت له من صفة القدرة التي هي العلو عندكم أعظم  
 مما اثبتوه ، ولم يثبت له نقصاً بحال . وإذا كان كذلك لم يجب أن يكون علوه  
 بالجهة لا كمالات ولا نقصاً إذا كانت قدرته كاملة على التقديرين وهو العلو عندكم  
 وإذا كان كذلك لم يكن ماهو أعلى منه لو كان موجوداً أكمل منه ، ولم يكن  
 هو مستكملاً بذلك الغير ؛ لأن ذلك فرع كون ذلك كمالات ، وهذا قد وافقتموه  
 على أنه ليس بكمال ، وهو قد وافقكم على ماهو كمال وأثبتته أكمل مما اثبتتموه ،  
 فلا يلزم من قال انه على العرش أن يكون غيره أكمل منه ، ولا أنه مستكمل

بغيره

«السادس عشر»

إذا قلت : العلو

بالقدر اكمل من

العلو بالجهة .

لم يلزم ان

يكون اكمل

من الله

ولا مستكلاً به

الوجه السادس عشر : أن يقال : هب أن العلو بالجهة كمال ، فأنتم تقولون إن العلو بالقدرة اكمل منه . فاذا وافقكم موافق على هذا ، وقال : علو القدرة اكمل من العلو بالجهة ، وكل شيء موجود سواء كان حيزاً أو جهة أو شيئاً غير ذلك فإن الله قادر عليه مدبر له قاهر له ، فاذا قدر أنه تيا من أو تيا سر أو نزل حتى يجعل شيئاً أعلى منه بالجهة فهو أعلى من ذلك الشيء بالقدرة والربوبية والتدبير ، وهو الذي جعله في تلك الجهة بمشيئته واختياره ، وذلك الشيء مفتقر الى الله عز وجل والله غني عنه . وإذا كان كذلك لم يلزم أن يكون اكمل من الله في العلو ، ولا أن يكون الرب مستكلاً به ، وأن الرب خرج عن صفة العلوم مع لزومها لذلك بل الرب موصوف بالعلو الحقيقي عندكم على ذلك والقهر له والتدبير ، وذلك موصوف بأنه تحت حكم الله وأمره ، فاذا شاء الرب أن يرفع جهته مع كونه مدبراً له لم يلزم أن يكون هذا نقصاً على الأصول التي سلمتموها ، كما يضر بون به المثل فيقولون : إن الملك هو أعلا من رعيته ، وإن كان مكان بعض رعيته فوق مكانه ؛ ولهذا يقال لمجلسه : المجلس العالي . والسامى . وإن كان مجلس رعيته أعلا حيزاً منه .

فاذا كان الأمر كذلك ، فقولك : لو كان علو البارى على العالم بالحيز والجهة لكان علو تلك الجهة اكمل من علو البارى . أتريد به أن علوه ليس إلا بالجهة فقط ليس هو قادراً على العالم مدبراً له ؟ أم تريد أن علوه بالجهة مع ماله من العلو بالقدرة . فان أردت الأولى فهو أعظم الكفر ، وأبطل الباطل ، ولا يقوله مسلم ولا عاقل يقر بالصانع ؛ بل المؤمنون متفقون على أن الله قادر على العالم وليس العالم قادر عليه ، فاذا ضموا الى ذلك أنه عال بالجهة والحيز ، وفرض أن من العالم ما علا عليه بعض الأعيان بالجهة فقط ؛ بل لو علا عليه دائماً بالجهة فقط مع علو الرب عليه بالقدرة لكان علو الرب اكمل من علو ذلك ، فكيف



لوازم ذاته ، وإما أن يكون كائناً بمشيئته واختياره . فيعود الأمر إلى أنه مستكمل بذاته ومشيئته التي هي من لوازم ذاته ، فيكون ذلك الاستكمال بذاته كما تقدم . وحينئذ فلا يصح قولك : ناقص لذاته ، مستكمل بغيره . لأن ذاته مستلزمة لذلك الكمال ، فلا يتصور نقصها .

الوجه التاسع عشر : أنك زعمت في « نهايتك » أن امتناع النقص على الله

( التاسع عشر )

لم يعلم بالعقل ، وإنما ثبت امتناع النقص عليه إذا أثبتته بالاجماع ، وقد تقدم بعض حكاية ألفاظه في ذلك ، وقال في مسألة « السمع ، والبصر » لما احتج أصحابه بأن ضد ذلك نقص ، فقال في الأسئلة على الحجة : ولئن سلمنا أن ضد السمع والبصر نقص ، فلم قلتم إن النقص على الله محال ؟ قال : واعلم أن اجود ما قيل في بيان هذه المقدمة الاجماع . وعلى هذا تصير الدلالة سمعية ؛ لأن الذي يدل على كون الاجماع حجة : إما الآيات ، وإما الاخبار .

ان هؤلاء الجهمية  
لا ينزهون الله  
عما يجب تنزيهه  
عنه من النقص

وإذا كان الأمر كذلك كان المستمسك في الابتداء بالآيات الدالة على كونه سمعاً بصيراً أولى من ذكر هذه الطريقة الطويلة ، والاجماع لم ينعقد على أمور معينة ؛ بل كل مسلم ينزه الله عما يعتقده نقصاً .

وإذا كان هذا فالجبهة فيها نزاع عظيم بين الناس ، واكثر المسلمين بل اكثر العالمين بل سلف الأمة وأئمتها يقولون بأن الله تعالى فوق العالم وعلى العرش فان كان هذا نقصاً لم يكن قد انعقد الاجماع على نفيه ، وانت فقد زعمت أن العقل لا ينفي عنه النقص ، فلا يكون معك حجة على نفي هذا الذي سميته نقصاً لا من عقل ولا من سمع ، ولا يصح قولك : وذلك محال . هذا لو كان هذا الذي سميته نقصاً مستمراً ، فكيف إذا كان فيه استكمال بالغير ؛ فانه من المعلوم أن الناقص المستكمل بغيره خير من الناقص الذي ليس مستكملاً لا بنفسه . ولا بغيره



وبهذا الوجه وأمثاله يتبين أن هؤلاء الجهمية مع ما هم عليه من التعطيل الذى زخرفوه بشوب التنزيه فانهم لا ينزهون الله تعالى عما يجب تنزيهه عنه من النقايس والعيوب ؛ بل يصفونه بالفقر والحاجة وبغير ذلك من الصفات ، كما بيناه فى غير هذا الموضع ، ويعترف أئمة كلامهم أن العقل لا يقتضى تنزيه الله عن النقص ، وإنما يأخذون مقدمات سامها لهم المسلمون فيحتجون بها على المسلمين فى ابطال بعض دينهم ، وهذا شأن المنافقين الذين يجادلون بكتاب الله تعالى ، كما فى الحديث موقوفاً على عمر ومرفوعاً الى النبي ﷺ ، وكما فى حديث عبد الملك بن عمير ، عن ابن أبي ليلى ، عن معاذ بن جبل ، قال سمعت رسول الله ﷺ يقول : « إني أخاف عليكم ثلاثاً ، وهي كائنة : زلة العالم ، وجدال منافق بالقرآن ، ودنيا تفتح عليكم » ورواه ابن أبي حاتم والنجاد وغيرهما من حديث يزيد بن أبي زياد ، عن مجاهد ، عن ابن عمر ، قال قال رسول الله ﷺ : « أشد ما أتخوف على أمتي ثلاث : زلة عالم ، وجدال منافق بالقرآن ، ودنيا تقطع أعناقكم ، فاتهموها على أنفسكم » وهذا مشهور من حديث كثير بن عمرو بن عوف المزني عن أبيه ، عن جده ، قال سمعت رسول الله ﷺ يقول : « إني أخاف على أمتي من بعدي من أعمال ثلاثة ، قيل وما هي يا رسول الله ؟ قال : « زلة العالم ، وحكم جائر ، وهوى متبع » وروي « من حابر » وحديث الأئمة المضلين محفوظ وأصله فى الصحيح ، فروى ثوبان عن رسول الله ﷺ إنه قال : « أخوف ما أخاف على أمتي بعدي الأئمة المضلون » ويروى من حديث أبي الدرداء وشداد بن أوس .

وأما اللفظ الذى ذكرناه فهو محفوظ عن عمر بن الخطاب من حديث ابن المبارك ووكيع وغيرهما عن مالك بن مغول ، سمعت أبا حصين يذكر عن زياد

ابن حدير ، قال قال عمر بن الخطاب : يهدم الاسلام زلة عالم ، وجدال منافق بالقرآن ، وأئمة مضلون . وفي مسند الامام أحمد : ثنا يزيد بن هارون ، ثنا ديلم بن غزوان العبدى ، ثنا ميمون الكردى ، عن أبي عثمان النهدى ، قال انى جالس تحت منبر عمر بن الخطاب وهو يخطب الناس ، فقال فى خطبته — : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « ان أخوف ما أخاف على هذه الأمة كل منافق عليم اللسان » وفى رواية أخرى : « يتكلم بالحكمة ، ويعمل بالفجور » ورواه من حديث مالك بن دينار ، عن ميمون ، ولفظه « حذرنا رسول الله ﷺ كل منافق عليم » ورووا عن عمر بن الخطاب أنه قال : أخوف ما أخاف على هذه الأمة الذين يتأولون القرآن على غير تأويله .

ومن المشهور عن عمر أنه قال : إذا جادلكم أهل البدع بشبهات القرآن فخذوهم بالسنة ؛ فان أهل السنة أعلم بكتاب الله تعالى منهم . فان المنافق لا يعتقد وجوب اتباع الكتاب والسنة واتباع الاجماع ؛ إذ ليس فى باطن الأمر متدينا باتباع النص والاجماع ؛ بل يأخذ من النص والاجماع ما يحتاج به على المؤمنين فى تنفيق نفاقه ، وترويج غشه وتلييسه .

واذا كان كذلك فما يرفع الله به الدرجات كما رفع درجات ابراهيم ويوسف عليهم السلام أن يحتاج عليهم بالحجج الدافعة لهم ، وان يكادوا كيداً حسناً لدفع كيدهم وعدوانهم على الايمان وأهله ، فلا يمكنون من القدح فى الايمان بما يسلمه لهم المؤمنون ؛ بل إذا عارضوا ما يقوله المؤمنون من الحق بحجج فلم لهم المؤمنون بعض مقدماتها بين لهم أن تلك الحجج عليهم لا لهم ، أو أنها على فساد قولهم وفعالهم أدل منها على ما عارضوه من الحق .

بل لو كان المتنازعان مبطلين كأهل الكتاب والمشركين اذا تجادلوا أو تقاتلوا كان المشروع نصر أهل الكتاب على المشركين بالقدر الذى يوافقهم

عليه المؤمنون اذا لم يكن في ذلك مفسدة تقاوم هذه المصلحة ؛ فان ذلك من الحق الذي يفرح به المؤمنون ، كما قال تعالى : ( ألم . غلبت الروم في أدنى الأرض ، وهم من بعد غلبهم سيغلبون . في بضع سنين ، لله الأمر من قبل ومن بعد ، ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ينصر من يشاء ) فانها نزلت كما استفاض في التفسير والمغازي والحديث في اقتتال الروم النصارى والفرس المجوس ، وكانت المجوس قد غلبت النصارى على ارض الشام وغيرها ، فغلبت الروم ، وفرح بذلك مشركو قريش ؛ لأن المجوس إليهم أقرب من النصارى ؛ لأن كلاهما لا كتاب له ، واغتم لذلك المؤمنون ؛ لأن النصارى إليهم أقرب ؛ لأنهم أهل كتاب ، فذكر ذلك ابو بكر للنبي ﷺ ، فأخبره النبي ﷺ أن الروم سوف تغلب فارس بعد ذلك في بضع سنين ، وناظرهم ابو بكر على هذا قبل تحريم ذلك ، وظهرت الروم على فارس بعد ذلك .

فهؤلاء الجهمية قد سلم لهم المؤمنون أن الله غني عن كل ماسواه ؛ فانه سبحانه مقدس عن كل نقص ، وأنه ( أحد ) لا مثل له ، والجهمية في الحقيقة لا يعتقدون فيه هذا المعنى ، ولا هذا التنزيه ، ولا هذه الوحدانية ؛ بل يثبتون له أمثالا ، ويصفونه بالحاجة وما يستلزم الحاجة ، ولا يزهونه عن النقائص والعيوب ، وقد يصرحون بذلك تارة ، ونارة بأنه ليس على ذلك دليل عقلي . فالاتحادية منهم كصاحب الفصوص وغيره يصرحون بأنه موصوف بكل ما يوصف به كل موجود من عيب ونقص وغير ذلك ، وهؤلاء المتكلمة منهم كالرازي يصرحون بأن العقل لا ينفى عنه النقائص ، وبذلك يظهر أن تسميته لما عطا له من الصفات « تقديسا » كتسمية الملاحدة تعطيلهم « تقديسا » وقد علموا أن المسامين يقولون إنه منزّه عن النقص فآخذوا هذا اللفظ يحددون به ما يستحق من صفات الحمد ، زاعمين أن ذلك نقص ، كما زعم أن علوه على العرش نقص

او يستلزم النقص ، كما زعم أنه يستلزم الحاجة ، وأنه مستلزم لعدم الوجدانية .

فتبين لهم صورة الحال ، وهو أن هذه الأمور التي يوافق المسلمون على نفيها — وان كنتم لا تقيمون على نفيها حجة عقلية — هي على فساد قولكم أدل منها على فساد قول من نازعكم من أهل الاثبات ، وان كان مخطئاً في بعض ما يقوله ؛ اذا كان ( ١ ) خطاه أقل من خطاكم ، وهو مع ضلاله عن بعض الهدى أقرب اليه منكم .

واذا كان الأمر كذلك فهؤلاء الذين يزعمون أنهم ينفون عن الله النقص بكونه على العرش قد بينا أنهم يصفونه بالنقص إما تصريحاً وإما لزوماً ، ويصرحون بأن العقل لا ينفي النقص عن الله كانوا لم ينفوا ذلك الا بالاجماع فلم يجمع المسلمون على قولهم فلا يكون لهم حجة على نفي كونه على العرش لو كان فيه ما زعموه من النقص والاستكمال بالغير ، فكيف والنقص انما هو لازم على قولهم كما قد بين ذلك غير مرة .

وقيل لك « ثانياً » : هب أن هذا متناقض لكن اذا كانوا قد جمعوا في قولهم من اثبات كونه على العرش وبين نفي كونه جسماً ، فاما أن يكون اثبات هذا أو نفي هذا متناقضاً ، أو لا يكون . فان لم يكن متناقضاً صح قولهم وبطل قولك في نفي الجهة . فاذا كان هذا متناقضاً لم يكن الزامهم لوازم أحد النقيضين بأولى من الزامهم النقيض الآخر ؛ فان حقيقة هذا عند من يقول إنهم تناقضوا أنهم قد قالوا هو فوق العرش ليس فوق العرش ، وهو جسم وهو ليس بجسم . ومثل هذا إما أن يجعل لهم قولين ؛ فيكون لهم قول بأنه فوق العرش ولوازمه وهو أنه جسم ، وقول بأنه ليس بجسم ولوازمه وهو أنه ليس فوق العرش .

دعواه تناقض  
الذين يقولون  
انه على العرش  
وليس بجسم

أو يزكر قولهم المتناقض على جهته ، ولا يلزمون لوازم النفي دون لوازم الاثبات ، ولا لوازم الاثبات دون لوازم النفي ؛ بل يثبت اللازم كما أثبت الملزوم ، وان قيل ان فيها تناقضاً . واذا كان كذلك لم يجوز أن يلزموا بلوازم نفي الجسم المستلزمة نفي لوازم كونه على العرش ، فلا يلزموا بأن يكون متحيزاً أو غير متحيز ؛ فان ذلك لا يلزمهم ما داموا جامعين بين النفي والاثبات ، وهذا بين . ولهذا لا يزال هؤلاء وأمثالهم يميلون الى النفاة من وجه ، والى المثبتة من وجه .

وقيل لك «ثالثاً» : هب أن هؤلاء متناقضين في إثبات موجود ليس بجسم فوق العالم ، فقولك باثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه أعظم تناقضاً ؛ فان قولك : موجود . يقضي ثبوت أحد الأمرين ، فاذا نفيتها فقد نفيت لازم الوجود المعلوم بالفطرة الضرورية ، لاسيما وقد علم بالضرورة الفطرية أن الله فوق العالم ، وأن ما يكون لا داخل ولا خارجه فانه لا يكون الا معدوماً .

وقالوا لك «رابعاً» : لانسلم أن هذا تناقض ؛ بل قد علمناه بالضرورة الفطرية والضرورة الدينية والأدلة السمعية والعقلية أنه فوق العرش ، وعلمنا بما وافقتنا عليه من الأدلة العقلية وما تذكر في موافقتنا عليه من الأدلة الشرعية أنه ليس بجسم ، وموجب الأدلة الصحيحة لا تتناقض ؛ واذا لم تتناقض فاذا قدرنا فوق العالم ما ليس بجسم لم يمكن أن يكون في حيز كما يكون الاجسام . وحينئذ ما تذكره من اللوازم في هذه الحجة وفي نظائرها من الحجج مثل لزوم كونه منقسماً أو جوهرأ فرداً و كونه في حيز أو أكثر من حيز ممنوعة .

## فصل

حجة أخرى على  
نفي الجهة  
والتحيز ذكرها  
في نهايته

وقد ذكر في « نهايته » على نفي الجهة حجة أخرى فنذكرها وان كانت موادها داخلة فيما ذكرناه ليكمل ما ذكره في ذلك ، فقال : « المسألة الثانية » في أنه ليس في الجهة . قال : وقبل الخوض في الاستدلال لابد من البحث عما لا يكون جسماً هل يعقل حصوله في الجهة ، أم لا ؟ فان لم يعقل حصوله كانت الدلالة على نفي الجسمية كافية في نفي الجهة . قال : وزعم من أثبت الجهة ونفي الجسمية أننا نعلم بالضرورة اختصاص الأكوان بالجهة المخصوصة مثل الكون القائم بأعلى الجدار والكون القائم بأسفله ، ولا يضرنا في ذلك ما يقال الأكوان إنما تحصل في الجهات على طريق التبعية لخلقها ؛ لأننا نقول : الحصول في الجهة أعم من الحصول في الجهة بالاستقلال أو التبعية ، وتسليم الخاص يتضمن تسليم العام . فإذا سلمت اختصاص الأكوان والجهات على سبيل التبعية فقد سلمت اختصاص الأكوان بالجهات ، ومتى ثبت ذلك ثبت أنه لا يلزم من نفي كون الشيء جسماً نفي اختصاصه بالجهة والحيز ، وإذا ثبت ذلك وجب علينا بعد الفراغ من نفي الجسمية عن الله إقامة الدليل على نفي حصوله في الجهة والحيز .

يقال : هذا الذي ذكره يمكن الجواب عنه بأن يقال : لا يحصل في الجهة إلا الحيز أو ما قام به ، أو يقال : لا يحصل في الجهة على سبيل الاستقلال إلا الجسم ، لا يحصل في الجهة على سبيل الاستقلال أو التبعية إلا الجسم أو ما قام به . وأي هذه العبارات قيل لم يكن ما ذكره دليلاً على إمكان أن يكون في الجهة قائم بنفسه غير الجسم .

ونحن نذكر حجته ، قال : فنقول : الباري تعالى لو كان حصوله في جهة لكان إما أن يكون في أكثر من حيز واحد ، أو لا يكون إلا في حيز واحد .

والأول باطل ، لأن الحاصل في أحد الحيزين إما أن يكون هو الحاصل في الحيز الثاني ، أو غيره . والأول باطل وإلا لكان الشيء الواحد حاصلًا دفعة واحدة في حيزين وهو محال ، ولو عقل ذلك فليعقل مثله في الجسم حتى يحصل الجسم الواحد دفعة واحدة في حيزين وأنه محال . والثاني أيضاً محال : أما أولاً فلأنه يلزم منه انقسام ذاته وهو محال على ما مر . وأما ثانياً فلأن اختصاص كل جزء منه بميزه إما أن يكون واجباً ، أو جائزاً . والقسمان باطلان على ما سيأتي .

وأما إن قيل بأنه في حيز واحد فهو باطل لوجهين : الأول بأنه يكون أقل القليل ويتعالى الله عنه . والثاني فلأن حصوله في ذلك الحيز إما أن يكون واجباً ، أو غير واجب . والاول باطل إذ لو صح حصوله في ذلك الحيز وامتنع حصوله في سائر الأحياز لكانت حقيقة ذلك الحيز مخالفة لحقيقة سائر الأحياز ، ولو كان كذلك لكانت الأحياز أموراً وجودية ؛ لأن العدم الصرف يستحيل أن يخالف بعضه بعضاً . ولو كانت الأحياز أموراً وجودية لكان إما يمكن الإشارة الحسية إليها ، أو لا يمكن . فان أمكن فذلك الشيء إما أن يكون منقسماً فيكون الباري الحال فيه منقسماً ، أو لا يكون منقسماً فيكون ذلك الشيء مختصاً بجهة دون جهة فيكون للحيز حيز آخر ، ويلزم التسلسل . وان لم يمكن الإشارة الحسية إلى الحيز الذي حصل الباري تعالى فيه وجب استحالة الإشارة الحسية إلى الباري تعالى ، لأننا نعلم بالضرورة أن ما لا يمكن الإشارة الحسية إلى جهته استحالت الإشارة الحسية إليه . فإذا لا يكون الباري في الجهة وهو المطلوب . وأما إن لم يكن حصول الباري واجباً فاختصاصه بها لا بد وأن يكون لفاعل مختار سواء ان كان بواسطة معنى أولاً بواسطة معنى ، وكل ما كان فعلاً لفاعل مختار فهو محدث فاختصاص الباري بالحيز محدث ، فهو إذاً في الأزل ما كان حاصلًا في الحيز ، والشيء الذي لا يكون كذلك استحالة أن

يصير محتاجا الى الحيز . فثبت أن البارئ يتمتع أن يكون في الأحياز والجهات  
قال : ويمكن أن يعتمد في هذه المسألة أيضا على أنه لو كان في الجهة  
لكان منقسما ؛ لأن الجانب الذي منه يلينا غير الجانب الذي لا يلينا ، وذلك  
يوجب انقسام ذاته ، لكننا بينا أن الانقسام عليه تعالى محال ، فحصوله في الجهة  
والحيز أيضا محال . قال : وهذا الكلام إنما يدفع القول بنفي الجزء الذي لا يتجزأ .  
ولم يذكر في « نهايته » على نفي الجهة إلا هذا الكلام ، وقد تقدم ما ذكره  
على نفي الجسم .

وهذه الحجة هي مثل « الحجة الرابعة » التي ذكرها في تأسيسه ؛ لكن  
فيها حشو وزيادة مستغنى عنها لا حاجة إليها . وهؤلاء القوم من أعظم الناس  
إتيانا بحشو القول الكثير الذي تقل فائدته أو تعلم مضرته ، كما يروى فيهم عن  
أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه أنه ذكر قال : أنا ضمين وذمتي  
رهينة : لا يهيج على التقوى زرع قوم ، ولا يظلم على الهدى سبخ أصل ،  
وإن أبغض الناس إلى الله تعالى رجل قش علما حتى إذا ارتوى من ماء آجن  
وامتلا من غير طائل سماه أشباهه من الناس علما ، فان نزلت به إحدى الشبهات  
هيا له حشو الرأي من قبله ، فلا هو سكت عما لا يعلم فيسلم ، ولا تكلم بما يعلم  
فيغتم ، تصرخ منه الدماء ، وتبكي منه الفروج الحرام . وهو من أحق الناس  
بهذا هؤلاء المتكلمون في أصول الدين بغير كتاب الله وسنة رسوله ، ويوقعون  
بين الأمة العداوة والبغضاء بما لا أصل له ، حتى قد يكفروا من خلفهم ،  
ويبيحوا قتلهم وقتالهم ، كما يفعل أهل الأهواء من الخوارج والرافضة والجهمية  
والمعتزلة ، كما فعله هذا المؤسس في كتابه هذا وأمثاله حيث كفر الذين خالفوه  
وهم أحق بالإيمان بالله ورسوله منه بدرجات لا تحصى ، ولا حول ولا قوة  
إلا بالله .

ما في حجته من  
الحشو ، وصف  
علي واحمد  
لهؤلاء المتكلمين  
وحججهم



ولهذا كان التكفير لمن يخالفهم من أهل السنة والجماعة من شعار المارقين ، كما قال النبي ﷺ فيما استفاض عنه من الأحاديث الصحيحة في صفة الخوارج : « يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم ، وصيامه مع صيامهم ، وقراءته مع قراءتهم ، يقرؤون القرآن لا يجاوز حناجرهم يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية » وفي رواية « يقتلون أهل الإيمان ، ويدعون أهل الأوثان » .

وهؤلاء الذين يدعون الإيمان لانفسهم دون أهل السنة والجماعة من المسلمين كالخوارج والروافض والجهمية والمعتزلة لهم نصيب من قوله تعالى : (وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى ، تلك أمانتهم ، قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين . بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ، ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ) وبعضهم مع بعض كما قال الله تعالى : ( وقالت اليهود ليست النصرارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم ، فالله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون ) فهم كما قال الامام احمد : يختلفون في الكتاب ، مخالفون للكتاب ، مجمعون على مفارقة الكتاب . قد جمعوا وصفي الاختلاف الذى ذمه الله في كتابه فانه ذم الذين خالفوا الأنبياء ، والذين اختلفوا على الأنبياء فأمن كل منهم ببعض وكفر ببعض ، قال فى الاولين : ( ولو شاء الله ماقتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات ، ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله ماقتلوا ولكن الله يفعل ما يريد ) وقال فى الثانى : ( ذلك بأن الله نزل الكتاب بالحق ، وإن الذين اختلفوا فى الكتاب لفي شقاق بعيد ) وقال تعالى : ( ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات ، وأولئك لهم عذاب عظيم ) وقال : ( إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم فى شيء إنما أمرهم إلى الله ) وقال : ( ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ، ولذلك خلقهم ) .

وهؤلاء الجهمية معروفون بمفارقة السنة والجماعة وتكفير من خالفهم واستحلال دمه كما نعت النبي ﷺ الخوارج ، لكن قولهم في الله أقبح من قول الخوارج ، وإن كان للخوارج من المباشرة للجماعة والمقاتلة لهم ما ليس لهم ، مع أن أهل المقالات ذكروا أن قول الخوارج في الصفات هو قول الجهمية والمعتزلة ، هذا ذكره الأشعري وغيره من المعتزلة . وهذا والله أعلم يكون قول من تأخر من الخوارج إلى أن حدث التجهم في أول المائة الثانية ، وأما الخوارج الذين كانوا في زمن الصحابة وكبار التابعين فأولئك لم يكن قد ظهر في زمنهم التجهم أصلاً ، ولا عرف في الأمة إذ ذاك من كان ينكر الصفات أو ينكر أن يكون على العرش أو يقول أن القرآن مخلوق ، أو ينكر رؤية الله تعالى ، ونحو ذلك مما ابتدئته الجهمية من هذه الأمة .

وقد تكلمنا على هذه الحجة في غير هذا الموضع بما فيه كفاية ، ونذكر ما يليق بهذا الموضع ، وذلك من وجوه :

أحدها أن قوله : لو كان حصوله في جهة لكان إما أن يكون في أكثر من حيز واحد أو لا يكون إلا في حيز واحد . يقال له : أما الذين يقولون إنه فوق العرش وليس بجسم — وهم أئمة أصحابك والكلابية وطوائف كثيرة من الفقهاء وأهل الحديث والصوفية وقد ذكر الأشعري أنه قول أهل السنة وأصحاب الحديث — فيمنعون التلازم ويقولون : لا نسلم أنه إذا كان في جهة بمعنى أنه نفسه فوق العرش لكان إما أن يكون في حيز واحد أو في أكثر من حيز ؛ فإن هذا التلازم إنما فيما إذا كان الذي فوق العالم جسماً . أما إذا وافقتمونا على أنه ليس بجسم فإن التقدير يكون إذا كان فوق العالم ما ليس بجسم أو إذا كان في الجهة ما ليس بجسم فإنه إما أن يكون في حيز واحد أو أكثر ، ومعلوم أن ما ليس بجسم لا يكون في الحيز الاصطلاحي لافي واحد ولا في أكثر ، وهذا ظاهر واضح .

دحض هذه الحجة  
من وجوه :  
الأول منع التلازم

فان قلت : هذا متناقض ؛ فانه اذا كان فوق العالم أو في الجهة وجب أن يكون جسماً . قيل لك : أولاً قد صدرت هذا الكلام في هذه المسألة بأنه لا يلزم من نفي كون الشيء جسماً نفي اختصاصه بالحيز ، واذا سلمت لهم لم يكن لك أن تنازعهم فيه ؛ فان هذا رأس المسألة ، فيكون التقدير باتفاق منك ومنهم أن ما ليس بجسم إذا كان في الجهة بمعنى أنه سيكون فوق العالم هل يكون في حيزين — يعني الحيز الاصلاحي — وهم يقولون انه لا يكون في الحيز الاصطلاحي مع كونه فوق العالم ومع كونه في الجهة وهي جهة العلو .

( الثاني ) ان  
تعدد الاحياز  
ممنوع

الوجه الثاني أن يقال : قولك في حيز واحد أو في أكثر من حيز . يقتضي تعدد الاحياز ، وذلك ممنوع ؛ فان الاحياز إما أن تكون وجودية أو عدمية ، وهي ليست وجودية كما قررته في هذه الحجة وفي غيرها . واذا كانت عدمية فالعدم المحض لا يتعدد ، ولا يقال فيه : اما أن يكون واحداً أو اثنان . فامتنع أن يقال : اما أن يكون في حيز واحد أو في حيزين .

( ثالثاً ) ان  
كانت وجودية  
جاز اختصاصها  
بأمر وجودي الخ

ويتقوى هذا بالوجه الثالث : وهو أن الحيز اما أن يكون وجودياً ، أو عدمياً . فان كان وجودياً جاز اختصاصه بأمر وجودي على سبيل الوجوب كاختصاصه بصفاته الواجبة له الوجودية . وحينئذ فيبطل ما ذكره في الحجة من امتناع كونه في الحيز واجباً أو جائزاً . وان كان الحيز عدمياً لم يصح أن يقال : إما أن يكون في حيز واحد ، أو في حيزين . وهذا يقتضي بطلان أحد طريقيه الذين ذكرهما في هذه الحجة : أحدهما : إما أن يكون في حيز ، أو حيزين . والثاني : امتناع كونه واجباً أو جائزاً .

( رابعاً ) منع  
الحجة ،  
والانقسام

يوضح هذا الوجه الرابع وهو أن أحياز المتحيز الوجودية اللازمة له هي حدوده ونهايته ، والعدمية هي ما يقال إنه تقدير المسكان . فان أراد بالحيز الأمر

الوجودي منعت الحجة التي منع فيها أن يكون له حيز واجب . وإن أراد به الأمر العددي منع انقسامه الى واحد وكثير .

فان قيل : الحيز العددي الذي هو تقدير المكان يتجدد (١) ويتعدد باتحاد الحال ، وتعددته . فاذا كان الحال فيه جوهرًا واحدًا كان واحدًا ، وإن كان جواهر متعددة كان متعددًا .

قيل : الجواب عن هذا هو الوجه الخامس وهو أن هذه المسألة قد صدرها بالكلام في الحيز مع من يقول انه ليس بجسم ومع هذا فانه يكون مختصًا بالجهة ، وقد قال هو لما ذكر الحجة : اذا ثبت ذلك ثبت أنه لا يلزم من نفي كون الشيء جسمًا نفي اختصاصه بالجهة والحيز .

( خامسا ) منع  
بناء الحيز على  
الجسم ، وتقسيم  
الحيز غير لازم  
على هذا التقدير

واذا كان كذلك فيقال : إما أن يكون الحال فيه جسمًا ، أو جوهرًا فردًا ، أو لا يستلزم ذلك . فان كان الحيز مستلزمًا لذلك لم يكن المختص بالحيز الا جسمًا أو جوهرًا فردًا ، وحينئذ فيلزم من نفي كونه جسمًا وكونه جوهرًا فردًا أن لا يكون متحيزًا كما قد يفعله المؤسس وغيره أحيانًا . وهو خلاف الفرض ؛ فان الفرض نفي الحيز والجهة بدون البناء على نفي الجسمية ، خلافا لمن يقول ليس بجسم ولكنه في الحيز والجهة . فاذا كان هذا الدليل لا يتم إلا بنفي الجسمية بطل هذا الدليل من أصله ، ومتى كان الحيز مستلزمًا للجسم أو للجوهر الفرد لزم من نفي اللازم وهو الجسم والجوهر الفرد نفي الملزوم وهو الحيز . وإن كان الحيز ليس مستلزمًا للجسم والجوهر الفرد لم يلزم أن يكون الحال فيه جسمًا ولا جوهرًا فردًا ، وحينئذ فلا يلزم أن يقال ينقسم بانقسام الحال فيه : ان كان جوهرًا فردًا كان

الحيز واحداً ، وإن كان جسماً كان أكثر من واحد ؛ فإن الحال فيه على هذا التقدير لا يسكون جسماً ولا جوهرًا فرداً . وإن كان كذلك ظهر أن تقسيمه الحيز الى واحد وإلى أكثر من واحد غير لازم على هذا التقدير ، ولا يصح الدليل على التقدير الأول ، وذلك يظهر بطلانه على التقديرين .

( سادس )  
التقدير الذي  
ذكره لم يدمر  
عليه حجة

الوجه السادس أن يقال : هب أنه لم يسلم أن الحيز مستلزم لكون الحال فيه جسماً ، ولم يسلم أن نفي الجسم لا يستلزم نفي الحيز ؛ لكن يقال : انقسام الحيز الى واحد أو أكثر من واحد إما أن لا يعلم إلا بأن يعلم أن محله جسم أو جوهر ، أو يعلم قبل العلم بمحال محله . فإن لم يعلم اتحاد وتعدد إلا بالحال فيه لم يلزم إذا قيل إن الله في حيز أن يكون الحيز منقسماً الى واحد وعدد حتى يثبت أنه يجب أن يكون الله جسماً أو جوهرًا فرداً ، فيكون العلم بانقسام الحيز الى واحد وعدد متوقفاً على العلم بأن الباري تعالى يجب أن يكون على هذا التقدير جسماً أو جوهرًا فرداً ، وهو لم يبين ذلك ، وإذا تبين ذلك كان نفي الجسم كافياً في نفي كونه متحيزاً ، فلم يحتج حينئذ الى تقسيم الحيز الى واحد أو أكثر من ذلك . فظهر أن هذا الذي ذكره لم يذكر عليه حجة ، ولو ذكر عليه حجة لم يحتج الى ذكره ، وعلى التقديرين فلا يصلح ذكره لامع الحجة ولا بدون الحجة على هذا التقدير . وإن كان العلم بانقسامه الى واحد أو عدد يعلم بدون أن يعلم أن محله جوهر أو جسم فليذكر ذلك أو لم يذكره فيتوجه المنع . ثم إنه لا يصلح أن تحتج على ذلك إلا بكون الحيز ينقسم بانقسام الحال فيه ، والحال فيه لا يكون إلا جوهرًا أو جسماً ؛ لأن التقدير أن انقسامه لا يتوقف العلم به على هذه الحجة .

( سابعاً ) اذا لم  
يكن الجسم  
مشتملاً على كثرة  
مع كونه في  
الحيز فالباري  
وحيزه اول

الوجه السابع أن يقال : وصف الشيء بأنه واحد وبأنه أكثر من واحداً إما أن يستلزم كونه موجوداً ، أو لا يستلزم كونه موجوداً . فإن استلزم كونه موجوداً لزم من هذا التقسيم أن يكون وجودياً وأنت قد ذكرت في تمام الحجة أنه ليس بوجودي . وإن كان الوصف بأنه وجودي وإن كان الوصف بأنه واحداً أو أكثر من واحد لا يستلزم أنه موجود بطل ما ذكره فيما تقدم حكايته عنه من أن الجسم منقسم ليس بواحد ؛ فانه بنى ذلك على أن الوحدة صفة قائمة بالجسم ، قال : والعرض لا يحدث في الحل ولا يحصل فيه الا إذا كان الحل متعيناً متميزاً عن غيره فانه إذا ثبت أن كون الموصوف واحداً أو أكثر لا يستلزم أن يكون موجوداً لم يلزم أن تكون الوحدة والكثرة صفة وجودية ؛ فان المعدوم لا يوصف بالصفة الوجودية ، فاذا لم يجب أن تكون الوحدة وجودية لم يجب أن يقوم بالجسم ولأن يكون عرضاً فلا يمتنع أن يكون الجسم واحداً وإذا كان الجسم واحداً مع عظمته ولم يكن فيه كثرة وجودية لم يصح أن يستدل بحلولة في الحيز على انقسام الحيز وتعددده ، وحينئذ فاذا لم يلزم من حلول الجسم في الحيز أن يكون الحيز متعدداً منقسماً في نفسه لم يلزم من حلول الرب في الحيز أن يكون منقسماً ، وجاز حلولة في الحيز الذي لا يقال إنه أكثر من واحد ، ولا يكون أقل القليل ، ولا يكون جوهرأ فرداً .

وبالجملة فاذا لم يكن الجسم مشتملاً على كثرة مع كونه في الحيز فالباري أولى أن يكون كذلك ، وحيزه أولى بذلك ، وهو يبطل ما ذكره .

الوجه الثامن أن يقال : الحيز في نفسه ليس إلا واحداً وليس هو في نفسه منقسماً ولا متكثراً ، وإذا كان كذلك لم يصح أن يكون الحال فيه إما أن يحل في حيز واحد أو في أحياز متعددة ؛ فان هذا مقتضى ان الحيز فيه كثرة ، وهذا

« ثامناً » ان  
الحيز في نفسه  
ليس الا واحداً

ممنوع . وتوجيه ذلك أن الناس قد تنازعوا في الجسم هل واحد في نفسه أو هو متكرر فيه انقسامات حاصلة على قول كما تقدم حكايته ، وتقدم أن المؤسس لم يذكر على انقسامه وعدم وحدته حجة . وإذا كان الأمر كذلك مع أن الجسم يقبل الانقسام بلا نزاع فالخيز الذي لا يعقل فيه وجود الانقسام أولى أن لا يكون فيه كثرة ولا انقسام ، وهذا ظاهر .

بل يقال في الوجه التاسع : إن انقسام الخيز في نفسه قبل حلول شيء فيه ممنوع قطعاً ، سواء قيل إن الجسم واحد أو منقسم في نفسه ، وذلك لأن الخيز هنا ليس المراد به شيئاً موجوداً كما قد قرره ، وإنما هو تقدير المكان ، وهذا هو مسمى الخيز في اصطلاح كثير من المتكلمين . وإذا كان كذلك فمن الممتنع أن يتميز بعضه عن بعض قبل حلول ما يتقدر به ، وهذا معلوم بالحس والضرورة العقلية . ولا يقول قائل إن ذلك يتميز بالإشارة ؛ فإن الإشارة إلى العدم محال ، وإنما يشار إلى موجود . وإذا كان الخيز لا يتعدد ولا ينقسم قبل حلول الحال فيه كان تعدده تابعاً لتعدد الحال فيه ، فإن لم يثبت كون الحال فيه جسماً منقسماً لم يكن منقسماً . وإذا كان المنازع له يقول إن الحال فيه ليس هو جسماً أو هو جسم وليس بمنقسم في نفسه بطل انقسام الخيز . ومن المعلوم أن القائلين بأنه متحيز يقولون هذا تارة وهذا تارة كما تقدم ذكر ذلك عنهم .

ومن قال إنه منقسم بمعنى يتميز ببعضه عن بعض ، فجوابهم ما يقال في

الوجه العاشر : أن يقال : الخيز الواحد هو ما يحل فيه الجوهر الفرد كما فسرتة فيما بعد ؛ فإن الحال فيه يكون أقل القليل ، ويتعالى الله عن ذلك . وإذا كان كذلك كان ثبوته مبنيًا على ثبوت الجوهر الفرد ، وانت قد اعترفت أنك وأذكاء الطوائف متوقفون فيه لتعارض الأدلة فيه ، وإذا لم يعلم ثبوت الجوهر الفرد

( تاسعا ) ان  
انقسام الخيز في  
نفسه قبل حلول  
شيء فيه ممنوع

( عاشرا ) ان  
ثبوت الخيز  
الواحد مبني على  
ثبوت الجوهر  
الفرد

لم يعلم ثبوت حيز واحد بهذا الصغر ، وإذا لم يعلم ذلك بطل العلم بأن الحيز إما واحداً بهذا التفسير وإما أكثر من واحد .

الوجه الحادى عشر : أن يقال لك : ما مرادك بالحيز الواحد ، وبأي شيء يتميز الحيز الواحد عما هو أكثر منه . فان أردت به ما يحله الجوهر الفرد لم يثبت توحيد الحيز حتى يثبت الجوهر الفرد ، ويثبت حلوله فيه . ومن المعلوم أن الحيز (١) لو كان ثابتاً في نفس الأمر فليس هو مما يحس حتى يعلم حلوله في الحيز أو عدم حلوله ؛ بل أكثر ما يقال إنه داخل الجسم في حيز (٢) علمنا أن الجواهر التي خلقت فيه أيضاً ، لكن هذا لا يفيد تميز الحيز الواحد عن غيره ولا العلم به . وإذا كان الحيز الواحد الذي أردته لا يتميز ولا يعلم به كان العلم بحلول الشيء فيه أو عدم حلوله باطلاً ؛ لأن العلم بحلول الشيء في محله فرع تصور المحل فاذا كان المحل لا يعلم توحده ولا يتميز كان الحكم بثبوت الحلول فيه أو عدمه حكماً باطلاً ، فيكون الدليل باطلاً .

( الحادى عشر )  
ان أردت بالحيز  
الواحد ما يحل  
فيه الجوهر الفرد  
فهو لا يعلم

الوجه الثانى عشر أن يقول لك المنازع : إما أن تريد بالحيز الواحد ما يحل فيه الجوهر الفرد ، أو ما هو أكبر منه . فان أردت الأول فحلل الرب فيه محال كما ذكرته ، وكان المنازع يقول لك يحل في أكثر من واحد بهذا التفسير . وإما قولك : الحاصل في أحد الحيزين إما أن يكون هو الحاصل في الآخر أو غيره . يقال لك : لا هو ولا هو غيره ، أو لا يقال هو هو ولا هو غيره كما تقدم تقرير ذلك على أصل كثير من متكلمي الصفاتية أو أكثرهم غير مرة بأن الغيرين مآجاز وجود أحدهما دون الآخر ، أو مآجاز مفارقتها له في مكان أو زمان أو وجود وحيد فلا يرد ما ذكرته على كونه هو هو ، وكونه غيره . وإن أردت بالواحد

( الثانى عشر )  
اتريد بالحيز  
الواحد ما يحل  
فيه الجوهر الفرد  
او ما هو  
أكبر منه

(١) كذا بالأصل . ولعله : الجوهر الفرد . كما تقدم قريباً  
(٢) بالأصل بياض يتسع لحرف أو كلمة



ما هو أكبر من محل الجوهر الفرد لم يكن الحال مستلزماً لأن يكون أقل القليل وقد بطل حجة الصغير ، وسيأتى الكلام على الوجوب ، والجواز .

( الثالث عشر ) الوجه الثالث عشر ان يقال : هذه الحجة مشتملة على حجتين إحداهما : حجة الانقسام أو الصغر وهي تعم الأقسام . والثانية : ما يخص قسماً قسماً مع ذلك . ونحن نتكلم على الحجتين جميعاً . فإحداهما حجة الانقسام والتركيب والأخرى هي من جنس حجة تماثل الأجسام ، وهاتان الحجتان هما جماع ما يذكركه النفاة في هذا الباب ؛ فانه يعود الى ما يذكركه من التركيب ، والى ما يذكركه من التمثيل . وقد تقدم فيما يمتنع من ذلك ، وبيننا أن سورة الاخلاص ( قل هو الله احد ، الله الصمد ) تزعمه عن الممتنع من هذين ؛ فاسمه ( الاحد ) منع التشبيه للممتنع عليه ، واسمه ( الصمد ) منع الانقسام والتركيب الممتنع عليه ، ولكن هؤلاء النفاة غلوا في ذلك وتعدوا حدود الله فيه فزادوا على الحق من الباطل شيئاً كثيراً ، كما أن من المثبتة من غلا في الاثبات وتعدى حدود الله حتى زاد على إثبات الحق زيادات باطلة والله يهدينا الصراط المستقيم ، وليس هذا موضع الشرح والبسط لما تضمنته هذه السورة العظيمة من أصول التوحيد والايمان ؛ فانها كثيرة عظيمة . إذ « الأحدية » و « الصمدية » ينتظمان أصول التوحيد والايمان والدين في اسماء الله وصفاته في دينه ، اذ دينه الحق يتبع ما هو عليه سبحانه في نفسه .

ولما كان الدين عند الله هو الاسلام ، والاسلام هو الاستسلام لله وحده ، وله ضدان الاشراك والاستكبار ، فالاستكبار استكبار عن الاسلام له ، والمشرك استسلم لغيره وإن كان قد استسلم له ، فعنى ( الأحد ) يوجب الاخلاص لله المنافي للشرك ، ومعنى ( الصمد ) يوجب الاستسلام لله وحده المنافي للاستكبار ؛ فان ( الصمد ) يتضمن صمود كل شيء اليه وفقره اليه .

وأيضاً فدين الله واحد . لا تفرق فيه ، و ( الصمد ) يناسب اجتماعه ، فإله سبحانه وتعالى هو الاله الواحد ، ودينه واحد ، وعباده المؤمنون مجتمعون يعتمدون بحبله غير مفترقين . واسمه ( الأحـد ) يقتضى التوحيد . و ( الصمد ) يقتضى الاجتماع وعدم التفرق ؛ فإن ( الصمد ) فيه معنى الاجتماع وعدم التفريق ، والتوحيد أبدا قرين الاجتماع ؛ لأن الاجتماع فيه الوحدة ، والتفرق لا بد فيه من الثنية والتعدد كما أن الاشراك مقرون بالتفرق . قال تعالى : ( فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التى فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون . منيبين اليه واتقوه ، وأقيموا الصلاة ، ولا تكونوا من المشركين . من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً كل حزب بما لديهم فرحون ) ولهذا كان شعار الطائفة الناجية هو السنة والجماعة ، دون البدعة والفرقة ؛ فإن أصل السنة توحيد الله وعبادته وحده لا شريك له ، وأصل البدع الاشراك بالله شركاً أصغر أو أكبر .

وهؤلاء الملبسون يقولون : لا ينقسم ، أو لا يتجزأ ، أو لا يتبعض ونحو ذلك ، ولو لم يريدوا إلا ما هو حق لكانوا محسنين ؛ لكن حقيقة قولهم أنه ليس هناك شيء يتصور أن يكون مجتمعاً فضلاً أن يكون متفرقاً ، ولا شيء موجود يتميز عن غيره فضلاً عن أن يكون منقسماً ، فأخذوا لفظ التفرق والانقسام فوضعوه على غير المعاني المعروفة ، ونفوا به ما يستلزم نفي الحقيقة بالكلية ، كما فعل غيرهم فى نفي العلم والقدرة ونحوهما ، أو نفي الأسماء كالحى والعليم والقدير ونحو ذلك . فنفي الصفات يستلزم نفي الأسماء كما قد ذكرناه فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا : الكلام على هاتين الحجتين « الانقسام » و « الجواز »

بحسب ما ذكره فى « نهايته » وإن كان قد تقدم الكلام عليها ، فنقول :

قوله : إذا كان في أكثر من حيز لزم انقسامه . لا نسلم أنه يستلزم انقسامه ، ولا نسلم أيضاً أن الحيز الكبير ينقسم حتى يكون مافيه منقسماً ، ولو كان هو منقسماً لم نسلم أن كل ما كان في المنقسم يجب أن يكون منقسماً .

« الرابع عشر »

إن أكثر ما يراد

بالانقسام امتياز

بعضه عن بعض

الخ ٠٠

الوجه الرابع عشر : أنه قد تقدم غير مرة أن هذا الانقسام أكثر ما يراد به امتياز بعضه عن بعض ، ، وبيننا أن هذا (١) مثل امتياز الصفات ، وبيننا أن هذا مما يجب أن يقر به كل أحد في كل موجود ، وإن نفي هذا يستلزم جحد الموجودات جميعها الواجب والممكن ، وبيننا أن ما يذكر في ذلك من « الافتقار » و « الغير » و « الحيز » فهو ألفاظ مجملة مشتركة مشتبهة يراد بها حق وباطل ، فيجب أن ينفي ما فيها من الباطل دون الحق الذي يريده بعض الناس بهذه الألفاظ ، وقد تقدم بسط ذلك بما يغني عن إعادته ، وهو أحال [ على ] ما تقدم فاحلنا أيضاً عليه .

« الخامس عشر »

أنه لا يمتنع أن

يكون عظيماً

وإن كان في حيز

واحد

الوجه الخامس عشر : أن المنازع يقول له : هب أنه في حيز واحد ، فلم قلت أن ذلك محال ؟ ! قولك : إنه يكون أقل القليل ، ويتعالى الله عنه . يقال : لا نسلم أنما هو حيز واحد لا يتسع إلا مقدار الجوهر الفرد (٢) بل يكون واحداً وهو عظيم ، وهذا في الحيز أولى منه في الجسم ، فإذا كان قال طوائف : إن الجسم يكون عظيماً ، ويكون واحداً فالحيز أولى . وأيضاً فمن قال إنه فوق العرش وهو عظيم وليس بجسم أو هو جسم وليس بمركب فانه يقول بثبوت حيز واحد عظيم .

« السادس عشر »

أنهم لا يقدر أن

أن ينزهوه على

أصولهم العقلية

عن نقص ولا عن

صغر

الوجه السادس عشر : أن المنازع يقول : الجوهر الفرد لا يخلو إما أن يكون ثابتاً ، أو لا يكون . فإن كان ثابتاً لم تكن قد ذكرت دليلاً عقلياً على نفي

(١) بالأصل : أن أهل هذا

(٢) بالأصل : الاقدار الجوهر الفرد .

كونه بقدره ، كما اعترفت بذلك فيما تقدم في « نهايتك » في المسلك الثاني على نفي الجسم : ان المنازع إذا أصر على المطالبة بالدليل على أنه حال كونه بقدر الجوهر فطريق دفعه أن يتمسك بالوجوه التي استدلت بها على نفي الجزء الذي يتجزأ (١) حتى تنقطع المطالبة . وإذا لم يكن لك طريق إلا هذا فهذا الطريق باطلة إذا قدر ثبوت الجوهر الفرد ؛ فإنه بتقدير ثبوته تكون الوجوه التي احتج بها على نفيه باطلة ، وإذا لم يكن الجوهر الفرد ثابتاً لم يحز أن يقال : إن الحال في الجزء الواحد هو أقل القليل ؛ بل لم يكن للجزء الواحد إذا فسر بذلك وجود أصلاً . وإذا كان كذلك فعلى التقديرين لا تكون قد ذكرت حجة على أنه لا يكون في الحيز الواحد ، وإنما تعتصم في مثل ذلك بالاجماع إجماع العقلاء واجماع المسلمين داخل في ذلك .

فيقال لك : هؤلاء المنازعون يقولون (٢) إنه عظيم في نفسه اعظم من كل عظيم واكبر من كل كبير وأعلى من كل عال ، قد وسع كرسيه السموات السبع والأرضين السبع ، ويقولون لك ( ما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه ) قال ابن عباس : ما السموات السبع والأرضون السبع وما بينهما في يد الرحمن إلا كحردة في يد أحدكم . أو كما قال . فهذا مستند ثان نفي كونه بقدر الجوهر الفرد . فان سلمت ذلك لم يكن لك أن تقول : ليس فوق العرش ولا هو في نفسه كبير وعظيم ، ولم يكن ماسلوه يستلزم أن لا يكون فوق العرش وإن قيل إنه في حيز واحد أو جهة واحدة . وإن لم تسلم ذلك بل زعمت أنما فوق السموات رب ولا هناك إله أصلاً ، وأن محمداً لم يرجع به إلى الله تعالى بل صعد إلى علو العالم فقط ، وإن رب العالمين ليس داخل العالم ولا خارجه . قالوا لك :

(١) لعله : الجزء الذي لا يتجزأ . وهو الجوهر الفرد .

(٢) لعله يقولون .

نحن نقول : إن من وصفه بهذا فقد جعله معدوماً ، والمعدوم أحقر من الجوهر الفرد وإذا كان كذلك لم نسلم لك مادمت مصراً على هذا النفي أنه أحقر من الجوهر الفرد ؛ فان ذلك يستلزم تسليم التقيضين ، فنكون قد سلمنا أنه معدوم ، وأنه ليس أحقر من الجوهر الفرد ، وذلك باطل . وإذا لم نسلم له على هذا التقدير أنه أحقر من الجوهر الفرد لم يمكن له أن يحتاج بالاجماع كما تقدم نظير هذا .

وتقدم مآقره في أول نهايته : أن الاحتجاج بمثل هذا الاجماع الذي يختلف فيه المأخذ لا يصح نظراً ولا مناظرة ؛ فان المناظر ليس له أن يحتاج بموافقة موافق بناءً على مأخذ لا يعتد صحته ، والمناظر يحبيه خصمه بأنك إن وافقتني على المأخذ وإلا منعتك الحكم على هذا التقدير ، لأنه عندي تقدير غير واقع ، فلا يكون له حجة بحال . ولو احتج بها في الفطرة في إعظام الله أن يكون كذلك . قيل له هذه الفطرة التي فيها ان الله تعالى فوق العالم وهي تحيل الله أن يقال ليس فوق العالم ولا داخله ولا خارجه كما يحيله أن يقال : هو بقدر الجوهر الفرد . فان كان ما الفطرة من هذا حقاً فكذلك الآخر ؛ وحينئذ فلا يبقى معه حجة على نفي كونه بقدر الجوهر الفرد لاعتقالية ولا سمعية ؛ لان السمع إما نص وإما إجماع ، والسمعيات التي وصف الله فيها نفسه بأنه علي وعظيم وكبير معناها عندهم القدرة والقهر لا يعنون بها عظم قدره في نفسه فلا ينافي ما زعموه صغر المقدار ، لاسيما مع ما يعتمدونه من القول بأن الملك العظيم والادمي العظيم يكون بقدر الجوهر الفرد ؛ لأن الحياة ولازمها لا تحل الا في قدر ذلك كما تقدم ، وإذا لم يكن لهم على ذلك حجة بطلت هذه الحجج التي ذكرها ؛ وظهر عجزهم عن تنزيه الله تعالى أن يكون فيه نقص ، فلا يقدر أن ينزهوه على أصولهم العقلية عن نقص ولا عن صغر .

« السابع عشر »  
الجواب عن  
جواز حصوله في  
العزيز أو عدمه

الوجه السابع عشر : قوله في « الحجة الثانية » : حصوله في ذلك الحيز

إما واجب ، وإما جائز . يقال : إن أريد بالحيز ما هو داخل في مسمى اسمه مثل

ما يدخل في صفاته في مسمى اسمه ، ومثل ما يدخل حدود الشيء ونهايته في مسمى اسمه . فيقال : حصوله فيه واجب ، ويكون وجودياً . والكلام في قوله يكون منقسماً قد تقدم غير مرة بأن « الانقسام » لفظ مجمل — تختلف فيه الاصطلاحات فهو منفي بالمعنى الذي لا يلزم من هذا ، والمعنى الذي يلزم لا محذور فيه ؛ بل هو واجب لكل موجود .

الوجه الثامن عشر : قول من يقول : لا يجوز عليه الحركة والاتقال ، فانه يقول : حصوله في الحيز المعين يكون واجباً .

« الثامن عشر »  
ان حصوله في الحيز  
واجب على قول ..

وأما قوله : لو كان كذلك لكانت حقيقة ذلك الحيز مخالفة لحقيقة غيره ، فيكون وجودياً . يقول لا نسلم ، وذلك لأن الاختصاص لا يجب أن يكون لمعنى في الحيز ؛ يجوز أن يكون لمعنى في الرب وهو ما توافقهم عليه من امتناع الحركة والاتقال ، وعدم ذلك ليس بنقص عندك ولا عندهم كما تقدم ، وتقدم أن ما ألزمهم : من كونه يكون كالزمن . هو لك ألزم أيضاً . فانت وهم مشتركون في ذلك ، وهو بك الصق منه بهم .

الوجه التاسع عشر ان يقال : هب أنه وجودي ، وحقيقته مخالفة لحقيقة غيره ، وانه يمكن الإشارة الحسية اليه . فقولك : انه إن كان منقسماً كان الحال فيه منقسماً يمنعون الملازمة كما تقدم ، ويقولون في الانقسام بما تقدم من الجواب المفصل .

« التاسع عشر »  
منع ملازمة  
الانقسام

الوجه العشرون قولك : أولاً يكون منقسماً ، فيكون مختصاً بجهة دون جهة فيكون للحيز حيز آخر ويلزم التسلسل . يقال : هب أن هذا الحيز أمر وجودي فلم لا يجوز أن يكون حيز هو عدمي ، والتسلسل انما يلزم أن لو كان لكل حيز وجودي حيز وجودي .

« العشرون » لم  
لا يكون حيزه  
عدمي

الوجه الحادى والعشرون : قولك وإن لم تمكن الإشارة الحسية الى الحيز الذى حصل فيه البارى وجب استحالة الإشارة الى البارى ؛ لأننا نعلم بالضرورة أن ما لا تمكن الإشارة الحسية الى جهته استحالت الإشارة الحسية اليه ، فاذا لا يكون البارى فى الجهة .

« الحادى  
والعشرون » انما  
لا تمكن الإشارة  
الى جهته لا تكن  
الإشارة اليه الخ

يقال لك : الضرورى بأن ما لا يشار الى جهته لا يشار اليه ، ليس بأن ما لا يشار اليه لا يشار الى جهته . ثم كثير من الناس — وأنت من هؤلاء فى كثير من المواضع — يقولون ذلك مثل العلم الضرورى بأن ما يشار اليه والى جهته لا يكون الا جسما ، و كثير من الناس بل اكثرهم يقولون إن ذاك مثل العلم الضرورى بأن ما لا يشار اليه ولا الى جهته ولا يكون داخل العالم ولا خارجه لا يكون إلا معدوماً ؛ بل المقرون بأن هذا علم ضرورى اعظم من المقرين بذلك .

وإذا كان كذلك فان نازعتهم فى هذا العلم الضرورى لم يكن عليهم أن يسلموا لك ذلك العلم الضرورى الذي يلزمهم بتسليمه نفي هذا العلم الضرورى ؛ لأن تسليم العلم الضرورى يستلزم نفي علم ضرورى تسليم لتنافى العلمين الضروريين ؛ وذلك باطل ، ولا يجب تسليم الباطل . وإن لم تنازعهم فى هذا العلم الضرورى لم يكن ما ذكرته حجة عليهم ؛ فانه إذا سلم أنه فوق العالم وأنه يمتنع أن يكون لداخل العالم ولا خارجه حصل المطلوب .

« الثانى »

والعشرون »  
قولك وان لم  
يكن حصوله فى  
الجهة واجبا فلا بد  
من تخصيص الخ

الوجه الثانى والعشرون : قولك وإن لم يكن حصوله فى الجهة واجبا فاختصاصه بها لا بد أن يكون لفاعل مختار ، فاختصاص البارى به محدث ، فهو فى الأزل ما كان فى الحيز ، والذي يكون كذلك يستحيل أن يصير حاصلًا فى الحيز . وفى نسخة : محتاجاً إلى الحيز .

فيقال لك : إذا كان الحيز أمراً وجودياً كالعرش والغمام كان اختصاص الله بكونه فوق العرش تابعا لخلق العرش ، وذلك حاصل بمشيئته واختياره ، وهو محدث وهو وإن لم يكن في الأزل على العرش ؛ لكن لم قلت : إذا لم يكن في الأزل على العرش انه يستحيل ان يصير بعد ذلك على العرش . هذا لم تذكر عليه دليلا . وأما ان كان المدعى انه يستحيل أن يصير محتاجاً إلى الحيز . فهذا حق لكن كونه فوق العرش لا يوجب احتياجه الى شيء ؛ بل هو الحامل بقدرته للعرش ولكل شيء .

« الثالث والعشرون »  
انه لا يستحيل ان يكون فوق العرش على القولين

الوجه الثالث والعشرون أن يقال : العلو على العرش للناس فيه قولان مشهوران : ( أحدهما ) أنه نسبة وإضافة بينه وبين العرش من غير فعل محدث يقوم بذات الرب ، وهؤلاء قد يقولون الاستواء من صفات الذات ، وعلى هذا التقدير فتجديده بخلق العرش كتجديد سائر النسب والإضافات ، وذلك جائز باتفاق العقلاء كتجدد المعية . و ( الثاني ) : أنه استوى على العرش بعد أن لم يكن مستوياً عليه كما دل على ذلك القرآن . والذي قال هذا يقول في استوائه الى السماء ونزوله وحجيته وإتيانه ونحو ذلك مثلاً يقول في الاستواء وان ذلك من أفعال ذات الله تعالى ، وهؤلاء هم جمهور أهل الحديث وكثير من أهل الكلام والفقهاء والصوفية وغيرهم ، وعامة كلام السلف يدل على هذا . وهذا متصل بمسألة « حلول الحوادث به » وهو قد ذكر أنه ليس في الأدلة العقلية ما ينفي حلول الحوادث به ، وذكر أن الطوائف جميعهم يلزمهم القول به . وإذا كان كذلك لم يمتنع أن يستوى عليه بعد أن لم يكن مستوياً .

وإذا كان على القولين لا يمتنع أن يصير فوق العرش وإن لم يكن في الأزل عرش يكون الله فوقه بطل ما ادعاه من أنه إذا كان اختصاص البارئ بالحيز محدثاً فهو إذاً في الأزل ما كان حاصله في الحيز والشيء الذي يكون كذلك استحالة أن



يصير حاصلًا في الحيز فان ذلك لا يستحيل على الوجه الذى بيناه . وأما إن كان قد قال : استحال أن يصير محتاجًا الى الحيز فهذا حق ؛ لكن تجدد الأمور الجائزة لا يقتضى أنه محتاج اليها .

« الوجه الرابع والعشرون أنه يقال : قولك في أصل هذه الحجة الثانية : الوجه الرابع والعشرون »  
 اتريد نوع الحيز  
 العيز ؟ او  
 حيزا معينا ؟  
 حصوله في الحيز إما أن يكون واجباً ، أو غير واجب . يقال لك : أتريد بالحيز نوع الحيز ؟ أم تريد الحيز المعين ؛ فان اللام تكون للجنس ، وتكون للحيز المعين . فان أردت به النوع لم يصح ما ذكرته في القسم الأول ، وهو قولك : لو صح حصوله في ذلك الحيز وامتنع حصوله في سائر الأحياء لكانت حقيقته مخالفة لحقيقة غيره . لأن الحيز على هذا التقدير هو النوع ، ولا يختص بشيء دون شيء ؛ كما أن القائل إذا قال : لو كان الجسم مختصاً بالحيز . لم يرد به حيزاً بعينه ؛ بل يريد به أنه مختص بأنه لا يكون إلا متحيزاً ، فيمتنع أن يكون غير متحيز .

وان اردت به الحيز المعين لم يصح ما ذكرته في القسم الثانى ، وهو أنما كان كذلك ما كان في الأزل حاصلًا في الحيز المعين ، والذى يكون كذلك يستحيل أن يصير حاصلًا في الحيز . وذلك أن الحيز تقدير المكان ، ليس أمراً موجوداً ، فلم قلت : إنه إذا لم يكن في الأزل في حيز معين امتنع ان يكون بعد ذلك في حيز معين . فان هذا مبني على مسألة « حلول الحوادث » وقد تقدم القول فيه .

« الوجه الخامس والعشرون : أن قولك : الشيء الذى يكون كذلك الوجه الخامس والعشرون »  
 استحال أن يصير حاصلًا . يمنعه المنازع ، ويقول : لا نسلم أن كل اختصاص بحيز معين — وهو تقدير المكان — يكون محدثاً ، وأنه يمتنع أن يصير في حيز لم يكن فيه ؛ بل الحي القادر سبحانه يختص بما يشاء من الأحياء ، ولا يلزم من ذلك اختصاصه بحيز معين ، ولا يلزم من ذلك أن أصل التحيز محدث ؛ بل هو

سبحانه وتعالى يخلق ما يشاء من الأجسام ، ولا يكون الجسم مخلوقا في حيز ، ولا يختص بحيز ؛ بل له أن ينقله من حيز الى حيز .

وهؤلاء يقولون حياته وقدرته توجب ذلك ، ونفي امكان ذلك يقتضى نفي حياته وقدرته كما تقدم بعض حكاية قولهم . ويقولون : اختصاصه بحيز دون حيز هو نسبة واطافة الى ذلك الحيز ، والأمور الاضافية لا يمنع تجددها ، ولا زوال المتقدم منها باتفاق العقلاء ؛ فان الحيز العدمي الذي هو تقدير المكان يجري فيه القولان في العرش ونحوه . فمن قال : الاستواء عليه مجرد نسبة امكن أن يقول ذلك هنا . ومن قال : إن فيه حركة قال بذلك هنا .

الوجه السادس والعشرون : قولك : حصوله في الحيز إما أن يكون واجبا ، وإما أن يكون غير واجب . يقول لك المنازع قولا مفصلا : الاختصاص بأصل الحيز واجب . أما تعين حيز دون حيز فهو ممكن ليس بواجب ، وذلك لأن الحيز في الاصطلاح المشهور للمتكلمين هو تقدير المكان ، وهم يقولون : إن كل متحيز يستلزم نوع التحيز ، وأما الحيز المعين فيجوز أن ينتقل عنه المتحيز ، كما لو شاء الله تحويل العالم من حيز الى آخر .

« السادس  
والعشرون »  
التفصيل في  
الاختصاص بالحيز

ثم لهم هنا قولان : ( أحدهما ) أن اختصاصه بذلك الحيز المعين مجرد نسبة وإضافة ، وإذا كان تجدد النسب والاضافات له وزوالها من الأمور الموجودة جائز باتفاق العقلاء فحدوث هذه النسب وزوالها عما هو تقدير المكان بطريق الأولى والأخرى .

( الثاني ) أن يقال : أكثر ما ذلك (١) الحركة ، وهذا جائز ، كما تقدم في قولهم : استوى على العرش بعد أن لم يكن مستويا عليه ، وأنه يجيء يوم القيامة ويأتي ونحو ذلك .

(١) لعله : أكثر ما في ذلك .

## فصل

قوله « الفصل  
الخامس » في  
حكاية شبه  
الكرامية العقلية

قال الرازي : ( الفصل الخامس ) في حكاية « الشبه العقلية » في كونه تعالى مختصاً بالحيز والجهة .

«الشبهة الأولى» لهم (١) : أنهم قالوا : العالم موجود والبارى موجود ، وكل موجودين فلا بد أن يكون أحدهما محايثاً للآخر ، أو مبائناً عنه بجهة من الجهات الست ولما لم يكن البارى محايثاً للعالم وجب كونه تعالى مبائناً عن العالم بجهة من الجهات الست ، وإذا ثبت ذلك وجب كونه تعالى مختصاً بجهة فوق .

أما قولهم : إن كل موجودين فلا بد أن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبائناً عنه بجهة ، فلهم فيه طريقان :

قوله : الشبهة  
الأولى أن كل  
موجودين في  
الشاهد لا بد أن  
يكون أحدهما  
محايثاً للآخر الخ

( الطريق الأولى ) ادعاء البديهة ، إلا أنه سبق الكلام على هذه الطريقة في أول الكتاب .

( الطريق الثاني ) : أنهم يستدلون عليه ، وهو الطريق الذي اختاره ابن الهيضم في المناظرة التي حكاها عن نفسه مع ابن فورك . قال الرازي : وأنا أذكر محصل تلك الكلمات على الترتيب الصحيح على أحسن وجه يمكن تقرير تلك الشبهة ، وهو أن يقال : لاشك أن كل موجودين في الشاهد فإن أحدهما لابد وأن يكون محايثاً للآخر أو مبائناً عنه بالجهة ، وكون كل موجودين في الشاهد كذلك إما أن يكون لخصوص كونه جوهرًا ، أو لخصوص كونه عرضًا ، أو لأمر مشترك بين الجوهر والعرض ، وذلك المشترك إما الحدوث ، وإما الوجود ،

والكل باطل سوى الوجود ، فوجب أن تكون العلة لذلك الحكم هو الوجود ،  
والباري تعالى موجود ، فوجب الجزم بأنه تعالى إما أن يكون محايثا للعالم  
أو مبايناً عنه بالجهة .

قال : واعلم أن هذا الكلام لا يتم الا بتقرير مقدمات نحن نذكرها ، وتلك  
الوجوه التي يمكن ذكرها في تقرير تلك المقدمات .

أما « المقدمة الأولى » وهي قولنا : إن كل موجودين في الشاهد فلا بد وأن  
يكون أحدهما محايثا للآخر ، أو مبايناً عنه بالجهة لا بد له من علة (١) والدليل عليه  
هو أن المعدومات لا يصح فيها هذا الحكم وهذه الموجودات يصح فيها هذا الحكم ،  
فلولا امتياز ماصح فيه هذا الحكم عما لا يصح فيه هذا الحكم بأمر من الأمور  
والألما كان هذا الامتياز واقعاً .

مقدمات هذه  
الجهة

وأما « المقدمة الثانية » فهي في بيان أن هذا الحكم لا يمكن تعليله بخصوص  
كونه جوهرأ ، ولا بخصوص كونه عرضاً ، فالدليل عليه : أن المقتضى لهذا الحكم  
لو كان هو كونه جوهرأ لصدق على الجوهر أن ينقسم الى ما يكون محايثا لغيره ،  
وإلى ما يكون مبايناً عنه ، ومعلوم أن ذلك محال ؛ لأن الجوهر يمتنع أن يكون  
محايثا لغيره ، وبهذا الطريق تبين أن المقتضى لهذا الحكم ليس كونه عرضاً لا امتناع  
أن يكون العرض مبايناً لغيره بالجهة .

« المقدمة الثالثة » : في بيان أن هذا الحكم غير معلل بالحدوث ، ويبدل  
عليه وجوه :

الأول : أن الحدوث عبارة عن وجود سبقه عدم والعدم غير داخل في العلة ،  
وإذا سقط عدم عن درجة الاعتبار لم يبق إلا الوجود .

(١) وفي التأسيس بجهة حكم لا بد له من علة يحتاج الى دليل .

والثاني : وهو الذى عول عليه ابن الهيصم فى المناظرة التى زعم أنها دارت بينه وبين ابن فورك ، فقال : لو كان هذا الحكم معللا بالحدوث لكان الجاهل بكون السماء حادثة جاهلا بأن السماء بالنسبة إلى سائر الموجودات التى فى هذا العالم إما أن تكون محايثة لها أو مباينة عنها بالجهة ؛ لأن المقتضى للحكم إذا كان أمراً معيناً فالجاهل بذلك المقتضى يجب أن يكون جاهلا بذلك الحكم ألا ترى الوجود لما كان هو المستدعي للتقسيم إلى القديم والحديث لا جرم كان اعتقاد أنه غير موجود مانعاً من التقسيم بالتقدم والحدوث ، فلما كان التقسيم إلى الأسود والأبيض معلقاً بكونه كان ملونا كان اعتقاد أن الشيء غير ملون مانعاً من اعتقاد التقسيم إلى الأسود والأبيض ، ولما رأينا الدهري الذى يعتقد قدم السموات والارض لا يمنع ذلك من اعتقاد أن السموات والأرضين إما أن تكون محايثة ، وإما أن تكون مباينة بالجهة علمنا أن هذا الحكم غير معلل بالحدوث .

الوجه الثالث : فى بيان أن المقتضى لهذا الحكم ليس هو الحدوث ، وقد ذكره ابن الهيصم أيضاً فى تلك المناظرة . وتقريره أن كونه محدثاً وصف يعلم بالاستدلال ، وكونه بحيث يجب أن يكون إما محايثاً أو مبايناً بالجهة حكم معلوم بالضرورة ، والوصف المعلوم الثبوت بالاستدلال لا يجوز أن يكون أصلاً للحكم الذى يعلم ثبوته بالضرورة . فثبت بهذه الوجوه أن المقتضى لهذا الحكم ليس هو الحدوث .

« المقدمة الرابعة » : وهى فى بيان أنه لما كان المقتضى لهذا الحكم فى الشاهد

هو الوجود ، والباري موجود ، وكان المقتضى لكونه تعالى إما محايثاً للعالم أو مبايناً عنه بالجهة حاصلًا فى حقه ، فكان هذا الحكم حاصلًا هناك .

فاعلم أنا نفتقر في هذه المقدمة إلى بيان أن الوجود حقيقة واحدة في الشاهد والغائب ، وذلك يقتضى كون وجوده تعالى زائداً على حقيقته ؛ فانه ما لم يثبت هذا الأصل لم يحصل المقصود . فهذا غاية ما يمكن ذكره في تقرير هذه الشبهة . ومن نظر في تقريرنا لهذه الشبهة وتقريرهم لها علم أن التفاوت بينهما كبير .

جواب الرازي عنها من وجوه

قال : والجواب أن مدار هذه الشبهة على أن كل موجودين في الشاهد فلا بد أن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً عنه بالجهة . وهذه المقدمة (١) ممنوعة ، وبيانه من وجوه :

الأول : أن جمهور الفلاسفة يثبتون موجودات غير محايثة لهذا العالم الجسماني ، ولا مباينة عنه بالجهة ؛ وذلك لأنهم يثبتون العقول والنفوس الفلكية الناطقة ، ويثبتون الهوى ، ويزعمون أن هذه الأشياء موجودات غير متحيزة ولا حالة في المتعيز ، فلا يصدق عليها أنها محايثة لهذا العالم ولا مباينة عنه بالجهة ، وما لم يبطلوا هذا المذهب بالدليل لا يصح القول بأن كل موجودين في الشاهد إما أن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً عنه .

الثاني أن جمهور المعتزلة يثبتون إرادات وكرهات موجودة لافى محل ويثبتون فناً لافى محل ، وتلك الأشياء لا يصدق عليها أنها محايثة للعالم أو مباينة عن العالم بالجهة ، فما لم يبطلوا ذلك لاتتم دعواهم .

الثالث : أنا نقيم الدليل على أن الإضافات أعراض موجودات في الأعيان ، ثم نبين أنها تتمتع أن تكون محايثة للعالم أو مباينة عنه بالجهة ، وذلك يبطل كلامهم . وإنما قلنا إن الإضافات أعراض موجودات في الأعيان ، وذلك لأن

المعقول من كون الانسان أباً لغيره مغاير لذاته المخصوصة ، بدليل أنه يمكن أن يعقل ذاته مع الذهول عن كونه أباً وابناً ، والمعلوم غير ماهو غير معلوم .

وأيضاً فإنه يمكن ثبوت ذاته منفكة عن الأبوة والنبوة مثل عيسى عليه السلام وآدم فإنه ما كان أباً لأحد ولا ابناً لأحد من الذكور ، والثابت غير ماهو ثابت ، فكونه أباً وابناً مغايراً لذاته المخصوصة . ثم هذا المغاير إما أن يكون وصفاً سلبياً أو ثبوتياً ، والأول باطل ؛ لأن عدم الأبوة هو الوصف السلبى والأبوة واقعة له ، ورافع العدم الوجود . فثبت أن الأبوة وصف وجودي مغاير لذات الأب . إذا ثبت هذا فنقول : إنه مستحيل أن يقال الأبوة محايثة لذات الأب ، والالزم أن يقال : إنه قائم بنصف الأب نصف الأبوة ، وبثلثه ثلث الأبوة ، ومعلوم أن ذلك باطل . ومحال أن يقال : إنها مباينة عن ذات الأب بالجهة والحيز وإلا لزم كون الأبوة جوهرًا قائمًا بذاته مباينة عن ذات الأب بالجهة ، وذلك أيضاً محال . فثبت بهذا الدليل وجود موجود لا يمكن أن يقال إنه محايث لغيره ، ولأن يقال مباين عنه بالجهة ، وإذا ثبت هذا بطل قولهم .

(السؤال الثاني) سلمنا أن كل موجودين في الشاهد فلا بد وأن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً عنه بالجهة ؛ لكن كون الشيء بحيث يصدق عليه قولنا : إما أن يكون ، وأما أن لا يكون . إشارة الى كونه قابلاً للانقسام اليهما ؛ لكن قبول القسمة حكم عديمي ، والعدم لا يعقل . وإنما قلنا : إن قبول القسمة حكم عديمي ؛ لأن أصل القبول حكم عديمي فوجب أن يكون قبول القسمة حكماً عديمياً ، وإنما قلنا : إن أصل القبول حكم عديمي لأنه لو كان أمراً ثابتاً لكان صفة من صفات الشيء المحكوم عليه بكونه قابلاً والذات قابلة لتلك الصفة القائمة بها ، فيكون قبول ذلك القبول زائداً عليه ، ولزم التسلسل . وإنما قلنا إنه لما كان أصل القبول عديمياً كان قبول القسمة أيضاً كذلك لأن القبول للقسمة قبول مخصوص ، فتلك

الخصوصية إن كانت صفة موجودة لزم قيام الوجود بالعدم وهو محال ، وإن كانت عدمية لزم القطع بأن قبول القسمة عدمي . وإذا ثبت أنه حكم عدمي امتنع تعليله ؛ لأن العدم نفي محض ، فكان التأثير فيه محالاً . فثبت أن قبول القسمة لا يمكن تعليله .

« السؤال الثالث » : هب أنه من الاحكام الوجودية فلم لا يجوز أن يكون معللاً بخصوص كونه جوهرًا أو بخصوص كونه عرضاً . قوله : لأن كونه جوهرًا يمنع من الحايثة ، وكونه عرضاً يمنع من المباينة بالجهة ، وما كان علة لقبول الانقسام الى قسمين يمنع كونه مانعاً من أحد القسمين . قلنا : ما الذي تر يدون بقولكم : الوجود في الشاهد ينقسم الى الحايث والى المباين بالجهة . إن أردتم أن الوجود في الشاهد قسمان : « أحدهما » : أن يكون محايثاً لغيره بالجهة ، وهو العرض . و « الثاني » : أن يكون مبايناً لغيره بالجهة ، وهو الجوهر : فهذا مسلم ؛ لكنه في الحقيقة اشارة الى حكيمين مختلفين ، معللين بعلمتين مختلفتين ؛ فان عندنا وجوب كونه محايثاً لغيره معلل بكونه عرضاً ، ووجوب كون القسم الثاني مبايناً عن غيره بالجهة معلل بكونه جوهرًا ، فبطل قولكم إن خصوص كونه عرضاً وجوهرًا لا يصلحان لعلّة هذا الحكم .

وإن أردتم به أن امسكان الانقسام الى هذين القسمين حكم واحد ، وأنه ثابت في جميع الموجودات التي في الشاهد فهو باطل ؛ لأن إمكان الانقسام الى هذين القسمين لم يثبت في شيء من الموجودات التي في الشاهد ، فضلاً عن أن يثبت في جميعها ، لأن كل موجود في الشاهد فهو إما جوهر ، وإما عرض . فان كان جوهرًا امتنع أن يكون محايثاً لغيره بالجهة ، فلم يكن قابلاً لهذا الانقسام . وإن كان عرضاً امتنع أن يكون مبايناً لغيره بالجهة ، فلم يكن قابلاً لهذا



الانقسام ، فثبت بما ذكرنا أن الذي قالوه مغالطة . والحاصل أن هذا المستدل أوهم أن قوله الموجود في الشاهد إما أن يكون محايثا لغيره أو يكون مباينا عنه بالجهة اشارة الى حكم واحد ، ثم بنى عليه أنه لا يمكن أن يعلل هذا الحكم بخصوص كونه جوهرأ ولا بخصوص كونه عرضأ ، ونحن بينا أنه اشارة الى حكيم مختلفتين معللين بعلمتين مختلفتين .

« السؤال الرابع » : سلمنا أنه لا يمكن تعليل هذا الحكم بخصوص كونه جوهرأ ولا بخصوص كونه عرضأ فلم قلتم إنه لا بد من تعليله إما بالحدوث ، وإما بالوجود ؟ وما الدليل على هذا الحصر ؟ أقصى ما في الباب أن يقال : سبرنا ومبحثنا فلم نجد قسما آخر ؛ إلا أنا بينا في الكتب المطولة أن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ، وشرحنا أن هذا السؤال هادم لكل دليل مبني على تقسيات منتشرة غير محصورة بين النفي والاثبات .

« السؤال الخامس » : سلمنا أن عدم الوجدان يدل على عدم الوجود ؛ ولكن لا نسلم قواكم : انا وجدنا لهذا الحكم علة سوى الحدوث والوجود .  
بيانه من وجهين :

أحدهما : أن من المحتمل أن يقال : المقتضى لقولنا : إن الشيء إما أن يكون محايثا للعالم أو مباينا عنه هو كونه بحيث تصح الاشارة الحسية اليه ، وذلك لأن كل شيئين تصح الاشارة الحسية اليهما فإما أن تكون الاشارة الى أحدهما عين الاشارة الى الآخر ، وذلك كما في اللون والمتلون ، وهذا هو المحايثة . وإما أن تكون غير الاشارة الى الآخر وهذا هو المباينة بالجهة . فثبت أن المقتضي لقبول هذه القسمة هو كون الشيء مشارأ اليه بحسب الحس ، وعلى هذا التقدير ما لم يقيموا الأدلة على أنه مشار اليه بحسب الحس لا يمكن أن يقال : إنه يجب أن يكون محايثا للعالم أو مباينا عنه بالجهة . لكن كونه تعالى مشارأ اليه بحسب الحس هو مما وقع

النزاع فيه ، وحينئذ تتوقف صحة الدليل على صحة المطلوب ، وذلك يفضي إلى الدور وهو باطل .

الثاني : لاشك أن ماسوى الله تعالى إما أن يكون محايثا لغيره ، او مباينا عن غيره بالجهة . ولاشك ان الله تعالى مخالف لهذين القسمين بحقيقته الخصوصية ، إذ لو لم يكن مخالفا لهما بحقيقته الخصوصية لكان مثالا للجواهر أو الأعراض ، ويلزم منه كونه تعالى محدثا ، كما أن الأعراض والجواهر محدثة ، وذلك محال . واذا ثبت هذا فنقول إن الجواهر والأعراض يشتركان في الأمر الذى وقعت به المخالفة بينهما وبين ذات البارى ، فلم لا يجوز ان يكون المقتضى لقبول الانقسام الى المحايث وإلى المباين هو ذلك الأمر ، وعلى هذا التقدير سقط هذا السؤال ، لأنه لا مشترك بين الجواهر والأعراض الا الحدوث .

( السؤال السادس ) : سامنا الحصر ، فلم لا يجوز أن يكون المقتضى لهذا الحكم هو الحدوث ؟ قوله : « أولا » الحدوث ماهية مركبة من العدم والوجود . قلنا : كل محدث فانه يصدق عليه كونه قابلا للعدم والوجود . وايضا : كون الشيء منقسما الى المحايث والمباين أيضا معناه كونه قابلا للانقسام الى هذين القسمين . فالقابلية إن كانت صفة وجودية كانت فى الموضعين كذلك ، وان كانت عدمية فكذلك ولا يبعد تعليل عدم بعدم . أما قوله « ثانيا » : لو كان المقتضى لهذا الحكم هو الحدوث لكان الجهل بحدوث الشيء يوجب الجهل بهذا الحكم . قلنا : الكلام عليه من وجهين :

« الأول » : لم قلتم إن الجهل بالمؤثر يوجب الجهل بالآثر ؟ الا ترى أن جهل الانسان بأسباب المرض والصحة لا يوجب جهله بمحصول المرض والصحة ، وجهل نفاة الأعراض بالمعاني الموجبة لتغير أحوال الأجسام لا يوجب جهلهم بتلك

التغيرات ، وجهل الدهرى بسكونه تعالى قادراً على الخلق والتكوين لا يوجب جهله بوجود هذا العالم .

« الثاني » لو كان الجهل بالعلة يوجب الجهل بالمعلول لكان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، وعلى هذا التقدير لو كان المقتضي لسكون الموجودين في الشاهد إما متحايثين أو متباينين بالجهة هو الوجود لزم أن من علم كون الشيء موجوداً أن يعلم وجوب كونه محايثاً للعالم أو مبايناً له ؛ لكن الجمهور الأعظم وهم أهل التوحيد يعتقدون أنه تعالى موجود ، ولا يعلمون انه تعالى لا بد وأن يكون إما محايثاً للعالم أو مبايناً له ، فوجب على هذا المساق أن لا يكون المقتضي لهذا الحكم هو كونه موجوداً . وهذا السؤال قد أورده الأستاذ ابن فورك من اصحابنا على ابن الهيصم ، ولم يقدر أن يذكر عنه جواباً سوى أن قال : يمتنع أن يحصل العلم بالآثر مع الجهل بالمؤثر ، ولا يمتنع أن يحصل العلم بالمؤثر مع الجهل بالآثر . وطال كلامه في تقرير هذا الفرق ، ولم يظهر منه شيء معلوم يمكن حكايته . قوله : « ثالثاً » كونه محدثاً وصف استدلالى ، وكونه إما محايثاً أو مبايناً أمر معلوم بالبديهة ، والوصف الاستدلالى لا يجوز أن يكون علة للحكم المعلوم بالبديهة . قلنا ممنوع : فانا بينا أن المؤثر فى كثير من الأشياء استدلالى والآثر بديهي .

« السؤال السابع » : سلمنا أن المؤثر فى هذا الحكم ليس هو الحدث

وأنه هو الوجود لكن لم قلتم إنه يلزم حصوله فى حق الله تعالى ، ويىانه أن المطلوب إنما يلزم لو كان الوجود أمراً واحداً فى الشاهد والغائب ، أما إذا لم يكن الأمر كذلك بل كان وقوع لفظ الوجود على الشاهد والغائب ليس إلا بالاشراك اللفظي كان هذا الدليل ساقطاً بالكلية . ثم إن الكرامية لا يمكنهم أن يقولوا بأن الوجود فى الغائب والشاهد واحد ؛ إذ لو كان كذلك لزمهم إما القول بكون

الباري تعالى مثلاً للمحدثات من جميع الوجوه ، أو القول بأن وجوده زائداً على ماهيته ، والقوم لا يقولون هذا الكلام .

« السؤال الثامن » : سلّمنا أن ما ذكرتم يدل على الوجود هو العلة لهذا الحكم ؛ لكن هاهنا دليل آخر يمنع منه ، وهو أن المقتضي لقبول الانقسام في الجوهر والعرض لو كان هو الوجود لزم في الجوهر وحده أن يقبل الانقسام الى الجوهر والعرض ، وأنه محال . ولزم أيضاً في العرض وحده أن يقبل الانقسام الى الجوهر والعرض ، ومعلوم ان ذلك محال . فان قالوا : إن كل جوهر وعرض فانه يصح كونه منقسماً الى هذين القسمين نظراً الى كونه موجوداً ؛ وإنما يمنع ذلك الانقسام نظراً الى مانع منفك وهو خصوصية ماهيته . قلنا : هذا اعتراف بأنه لا يلزم من كون الوجود علة لصحة أمر من الأمور أن يصح ذلك الحكم على كل ما كان موصوفاً بالوجود لاحتمال أن يكون ماهية المخصوص مانعة من ذلك الحكم ، وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يقال : الوجود وإن اقتضى كون الشيء إما محايثاً لغيره أو مبيناً عنه إلا أن خصوصية ذاته تعالى كانت مانعة من هذا الحكم ، فلم يلزم من كونه تعالى موجوداً كونه بحيث يكون إما محايثاً للعالم أو مبيناً عنه بالجملة .

« السؤال التاسع » : أنما ذكرتموه من الدليل قائم في صور كثيرة مع ان النتيجة اللازمة عنه باطلة قطعاً ، وذلك يدل على أن هذا الدليل منقوض ، وبيانه من وجوه :

« الاول » : أن كل ماسوى الله فهو محدث فيكون صحة الحدوث حكماً مشتركاً بينهما . فنقول : هذه الصحة حكم مشترك فلا بد لها من علة مشتركة ، والمشارك إما الحدوث أو الوجود ، ولا يمكن أن يكون المقتضى لصحة الحدوث هو الحدوث ؛ لأن صحة الحدوث سابقة على الحدوث بالرتبة ، والسابق بالرتبة على

الشيء لا يمكن تعليله بالتأخر عن الشيء . فثبت أن صحة الحدوث غير معلة بالحدوث فوجب كونها معلة بالوجود ، والله تعالى موجود فوجب أن يثبت في حقه صحة الحدوث وهو محال .

« الثاني » : أن كل موجود في الشاهد فهو إما حجم أو قائم بالحجم ، ثم يذكر التقسيم إلى آخره حتى يكون البارى تعالى إما حجماً أو قائماً بالحجم ، والقوم لا يقولون به .

« الثالث » : أن كل موجودين في الشاهد فلا بد وأن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً عنه في أي جهة كان ، ثم يذكر التقسيم المتقدم حتى يظهر أن هذا الحكم معلل بالوجود ، والبارى تعالى موجود فوجب أن يصح على البارى كونه محايثاً للعالم أو مبايناً عنه في أي جهة كان من الجوانب التي للعالم ، وذلك يقتضى أن لا يكون اختصاص الله بجهة فوق ؛ بل يلزم صحة الحركة على ذات الله تعالى من فوق الى السفلى ، وكل ذلك عند القوم محال .

« الرابع » : أن كل موجودين في الشاهد فانه يجب أن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً عنه بالجهة ، والمباين بالجهة لابد وأن يكون جوهرراً فرداً أو يكون مركباً من الجواهر ، وكون كل موجودين في الشاهد على أحدهم — هذه الأقسام الثلاثة — أعنى كونه عرضاً أو جوهرراً فرداً أو جسماً مؤتلفاً — لابد وأن يكون معللاً بالوجود ، فوجب أن يكون البارى تعالى على أحد هذه الأقسام الثلاثة ، والقوم ينكرون ذلك لأنه تعالى ليس بعرض ولا بجوهر ولا بجسم مؤتلف مركب من الأجزاء والأبعاض .

« الخامس » : أن كل موجود يفرض مع العالم فهو إما أن يكون مساوياً للعالم ، أو زائداً عليه في المقدار ، أو أنقص منه في المقدار ، وانقسام الوجود في

الشاهد إلى هذه الأقسام الأربعة حكم لا بد له من علة ، ولا علة إلا الوجود ، والباري تعالى موجود ، فوجب أن يكون الباري تعالى على أحد هذه الأقسام الثلاثة والقوم لا يقولون به . فثبت بما ذكرنا أن هذه الشبهة منقوضة .

قال : واعلم أنا إنما طولنا في الكلام على هذه الشبهة لأن القوم يعولون عليها ، ويظنون أنها حجة قاهرة ، ونحن بعد أن بالغنا في تنقيحها وتقريرها أوردنا عليها هذه الأسولة القاهرة ، والاعتراضات القادحة . ونسأل الله تعالى أن يجعل هذه التحقيقات والتدقيقات سبباً لمزيد الأجر والثواب بمنه وفضله .

شروع المؤلف في  
الجواب عن  
اعتراضات  
الرازي وذويه  
عليها

لم يقصد المؤلف  
استيفاء حجج  
المثبتة وان  
استوعب الرازي  
حجج النفاة حتى  
المشركين

قلت : والكلام على هذا — مع العلم بأن المقصود ذكر القول والفصل والحكم العادل فيما يندكره « النفاة » من الحجج ، والجواب عما ذكره من جهة منازعه ؛ ليس المقصود استيفاء حجج « المثبتة » بل اذا تبين أن هذا الذي هو الامام المطلق في المتأخرين من هؤلاء النفاة المتكلمين والفلاسفة ، وعرف فرط معاداته لهؤلاء المثبتة الذين ذكرهم ، وذكر حججهم مع ما هم عليه من ضعف الحجج وقلة المعرفة بالسنن ومذاهب السلف ، ومع ما فيهم من الانحراف ، ثم تبين ظهور حججهم العقلية التي ذكرها دع السمعية ، على ما استوفاه من حجج النفاة العقلية والسمعية ، مع استعانتهم بكل من هو من النفاة حتى المشركين الصابئين مثل « ارسطو » و « أبي معشر » وشعيتها من الفلاسفة والمنجمين والمعتزلة وغيرهم ، ومع أنه لم يبق ممكناً فيما فيه شبهة حجة : عرف من الحق ما يهدي به الله من يشاء من عباده ، والعاقبة للمتقين ، ولا حول ولا قوة إلا بالله .

اعتراض الرازي  
على الطريق  
الأول والجواب  
عنه تقدماً

وقد ذكر أن لهم ( طريقين ) : على أن كل موجودين فلا بد وأن يكون أحدهما محايثاً للآخر ، أو مبايناله : ( أحدهما ) ادعاء البديهة ، وقد ذكر أنه سبق

الكلام في ذلك فاحال على ماتقدم ، وقد قدمنا القول على ما ذكره هناك في مقدمة كتابه مما يبين الحق لمن له أدنى نظر ، ولا حول ولا قوة إلا بالله .

وما ذكره هنا من حكاية كلام « ابن الهيثم » في مناظرته لابن فورك لم يبلغنا عن الوجه المفصل ؛ لكن ذكر بعض المصنفين من النفاة أيضاً أنها تناظروا بحضرة ولي السلطان « محمود بن سبكتكين » وكان من أحسن ملوك أهل المشرق اسلاماً وعقلاً وديناً وجهاداً وملكاً في آخر المائة الرابعة ، وكانت ملوك في خلافة الظاهر ، وكانت قد انتشرت إذ ذاك دعوة الملاحدة المنافيين الذين كانوا إذ ذاك بمصر وقد بنوا القاهرة وغيرها ، ولهم دعاة من أقاصى الأرض بالمشرق وغيره ، وكان والد ابن سينا منهم ، وقال ابن سينا : وبسبب ذلك اشتغلت في علوم الأوائل ، وكان بعض المشرق وكثير من جنده يميل اليهم ، وفي ذلك الوقت صنف الناس الكتب في كشف أسرارهم وهتك أستارهم مثل الكتاب الذى صنفه القاضى « أبو بكر الباقلاني » وغيره ، وقد صنف مثل ذلك وبعده كتب آخر . وانما المقصود التنبيه على ما يتعلق بما نحن فيه .

وكان هذا مما دعا « القادر » الى اظهار السنة وقع أهل البدع ، فكتب « الاعتقاد القادرى » المنسوب اليه ، وهو فى الأصل من جمع الشيخ أبي أحمد القصار وهو من أجل المشائخ وأعلمهم ، وله لسان صدق عظيم ، وأمر القادر باستتابة من خالف ذلك من المعتزلة وغيرهم ، وقام الشيخ أبو حامد الاسفرائيني إمام الشافعية والشيخ أبو عبدالله ابن حامد إمام الحنابلة على ابن الباقلاني بسبب ما ينسب اليه من بدعة الأشعري ، وجرت أمور بلغتنا مجلّة غير مفصلة ، وصنف ابن الباقلاني كتابه المعروف فى الرد على من ينسب الى الأشعري خلاف قوله ، واعتمد السلطان محمود بن سبكتكين فى مملكته نحو هذا ، وزاد

تشكك ابن  
تيمية في تفصيل  
مناظرة ابن  
فورك لابن  
الهيثم لأن الذى  
حكاه خصوصه  
النفاة

عليه بأن أمر بلعنة أهل البدع على المنابر : فلعلت الجهمية ، والرافضة ، والحرورية والمعتزلة ، والقدرية ؛ ولعلت أيضاً الأشعرية ، حتى جرى بسبب ذلك نزاع وفتنة بين الشافعية والحنفية وغيرهم : قوم يقولون هم من أهل البدع فيلعنون ، وقوم يقولون ليسوا من أهل البدع فلا يلعنون ، وجرت لابن فورك محنة بأصبهان ، وجرت له مناظرة مع ابن الهيصم بحضرة هذا السلطان محمود ، وكان يجب الاسلام والسنة ، مستنصراً بالاسلام ، عارفاً به ، غزا المشركين من أهل الهند ، وفتح الهند ؛ وروي أنه قتل عشرة آلاف زنديق .

فكان مما حكاه ميمون النسفي الحنفي في كتابه وهو من نفاة العلو : أن السلطان فهم كلام الطائفتين ، وفهم ما ذكرته المثبتة من أن أقوال النفاسة توجب تعطيله ، وأنهم قالوا : لو أردنا أن نصف المعلوم لم نصفه إلا بهذه الصفة : بأنه لا داخل العالم ولا خارجه ، أو كلاماً هذا معناه . وابن فورك عجز عن جواب هذا حتى كتب فيه الى أبي اسحاق الأسفرائيني ، وأن الاسفرائيني لم يجب أيضاً بما يدفع به ذلك . إلا أن قال : يلزم من الإثبات أن يكون جسماً ، أو نحو هذا .

مع أن المعروف عن أبي بكر بن فورك هو ما عليه الأشعري وأئمة أصحابه من إثبات أن الله فوق العرش ، كما ذكر ذلك في غير موضع من كتبه ، وحكاه عن الأشعري وابن كلاب وارتضاه ، وذكر البيهقي عنه في كتاب « الصفات » أنه قال ( استوى ) بمعنى علا ، وقال في قوله : ( أأنتم من في السماء ) أي من فوق السماء ، واحتج البيهقي لذلك بقول النبي ﷺ لسعد بن معاذ حين حكم في بني قريظة : « لقد حكمت فيهم بحكم الله الذي حكم به فوق سبع سموات » وبقول ابن عباس : إن بين السماء السابعة الى كرسيه سبعة آلاف نور ، وهو فوق ذلك .

مع ان ابن فورك  
وائمة الأشعرية  
موافقين للكرامية  
في ان الله نفسه  
فوق العرش



مانقله القيرواني  
والقرطبي عنهم

قال ابو بكر محمد بن الحسن الحضرمي القيرواني الذي له الرسالة التي سماها برسالة « الايماء ، الى مسألة الاستواء » لما ذكر اختلاف المتأخرين في الاستواء ، وذكر أقوالاً متعددة : قول الطبري أبي جعفر محمد بن جرير صاحب التفسير ، وأبي محمد بن أبي زيد ، والقاضي عبد الوهاب ، وجماعة من شيوخ الحديث والفقه قال وهو ظاهر بعض كتب القاضي أبي بكر وأبي الحسن يعني الأشعري وحكاها (١) عنه - اعنى القاضي أبا بكر والقاضي عبد الوهاب - نصاً ، وهو أنه سبحانه وتعالى مستو على عرشه بذاته . قال : وأطلقوا القول في بعض الأماكن : فوق عرشه . قال ابو بكر الحضرمي : وهو الصحيح الذى أقول به ، من غير تحديد ولا تمكن في مكان ، ولا كون فيه ، ولا ماسة .

قال ابو عبدالله « القرطبي » صاحب التفسير الكبير في كتاب « شرح الاسماء الحسنی » بعد أن حكى كلام الحضرمي : هذا قول القاضي أبي بكر في كتاب « تمهيد الأوائل » له ، وقاله الاستاذ ابن فورك في « شرح أوائل الأدلة » وهو قول عمر بن عبد البر والطائفي وغيرهما من الأندلسيين ؛ وقول الخطابي في « شعار الدين » : ثم قال بعد أن ذكر في الاستواء أربعة عشر قولاً : وأظهر الأقوال ما تظاهرت عليه الآي والأخبار ؛ والفضلاء الأخيار : أن الله على عرشه ، كما أخبر في كتابه وعلى لسان نبيه ، بلا كيف ، بائن من جميع خلقه ، هذا مذهب السلف الصالح فيما نقل عنهم الثقة .

ونقل ابو بكر بن فورك في كتاب مقالة أبي محمد « عبد الله بن سعيد بن كلاب » وموافقته « الأشعري » وما بينهما من النزاع اليسير أو اللغزى ، فقال الفصل الأول في ذكر ما حكى شيخنا أبو الحسن رضي الله عنه في كتاب المقالات من جمل مذاهب أصحاب الحديث ، وأبان ما أبان في آخره أنه يقول بجميع ذلك ،

ثم سرد ابن فورك المقالة التي تقدم ذكرنا لها من كلام الأشعري بعينها ، وما فيها من ذكر العرش واستواء الله عليه ، والصفات الخيرية ، وغير ذلك كما تقدم ثم قال في آخرها : فهذا يحقق لك من الفاظه أنه يعتقد لهذه الأصول التي هي قواعد أصحاب الحديث ، وأساس توحيدهم .

وما نقله ابن  
عساكر

ولا ريب أن هذا قول الأشعرية المتقدمين وأئمتهم كلهم ما علمت بينهم في ذلك نزاعاً ، وإنما انكر ذلك من انكره من متأخريهم ، ومجمع كتب الأشعري تنطق بذلك كما ذكرنا فيما تقدم من كتبه ، وفيما لم يصل إلينا مما يحيل هو عليه مثل ما ذكره أبو القاسم بن عساكر في « تبیین کذب المفتری ، فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري » بعد أن قال : فلا [ بد ] أن نحكي عنه معتقده على وجهه بالأمانة ، لتعلم حاله وصحة عقيدته في الديانة ، فاسمع ما ذكره في « الأمانة » فانه قال : الحمد لله الواحد ، العزيز الماجد ، المنفرد بالتوحيد ، المتمجد بالتمجيد ، الذي لا تباعه صفات العبيد ، وليس له مثل ولا نديد ، وذكر تمام الخطبة . إلى أن قال : فان قال قائل : قد انكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية والحرورية والرافضة والمرجئة فعرفونا قولكم الذي به تقولون ، وديانتكم التي بها تدينون ؟ قيل له : قولنا الذي نقول به وديانتنا التي بها ندين التمسك بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ ، وماروي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ، ونحن بذلك معتمدون ، وبما كان عليه الامام أحمد بن حنبل نصر الله وجهه قائلون ، ولن خالف قوله مخالفون ؛ لأنه الامام الفاضل ، والرئيس الكامل ، الذي أبان الله به الحق عند ظهور الضلال ، وأوضح به المنهاج وقع به بدع المبتدعين ، وزين الزائغين ، وشك الشاكين ؛ فرحة الله عليه من إمام مقدم ، وكبير منهم ، وعلى جميع أئمة المسلمين . وذكر تمام الاعتقاد كما ذكرناه عنه فيما تقدم لما ذكر ما ذكره الأشعري في « الأمانة » .

ثم قال ابن عساكر بعد أن فرغ من سياق ذلك : فتأملوا رحمكم الله هذا الاعتقاد ما أوضحه وأبينه ، واعترفوا بفضل هذا الامام الذي شرحه وبينه .

قال الحافظ ابن عساكر : قال أبو الحسن في كتابه الذي سماه « العمدة في الرؤية » : ألفنا كتاباً كبيراً في الصفات تسكلمنا فيه على اصناف المعتزلة والجهمية فيه فنون كثيرة من الصفات : في اثبات الوجه لله ، واليدين ، وفي استوائه على العرش .

ولشهرة هذا من مذهب الاشعري قال ابو الحسن «علي بن مهدي الطبري» المتكلم صاحب أبي الحسن الاشعري في كتابه الذي ألفه في « مشكل الآيات » في باب قوله : ( الرحمن على العرش استوى ) : اعلم أن الله سبحانه وتعالى في السماء ، فوق كل شيء ، على عرشه ؛ بمعنى أنه عليه . ومعنى « الاستوى » الاعتلاء ، كما تقول : العرب استويت على ظهر الدابة ، واستويت على السطح . بمعنى علوته . واستوى الشمس على رأسى ، واستوى الطير على قمة رأسى . بمعنى علا في الجو فوجد فوق رأسى . فالقديم جل جلاله عال على عرشه ، قوله : ( أنتم من في السماء ) وقوله : ( يا عيسى إني متوفيك ورافعك إلي ) وقوله : ( إليه يصعد الكلم الطيب ) وقوله : ( يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يرجع إليه ) .

قال : وزعم البلخي : أن استواء الله على العرش . هو الاستيلاء عليه ، مأخوذ من قول العرب : استوى بشر على العراق . استولى عليها . وقال : إن العرش يكون الملك . فيقال ما انكرت أن يكون عرش الله جسماً خلقه وأمر ملائكته بحمله ، قال : ( ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ) وأمية يقول :

مجدوا الله فهو للمجد أهل      ربنا في السماء أمسى كبيراً  
بالبناء الأعلى الذي سبق لنا      س وسوى فوق السماء سريراً

قال : ومما يدل على أن الاستواء هاهنا ليس بالاستيلاء لأنه لو كان كذلك لم ينبغ أن يخص العرش بالاستيلاء عليه دون سائر خلقه ؛ إذ هو مستول على العرش وعلى سائر خلقه ، وليس للعرش مزية على ما وصفته ، فبان بذلك فساد قوله .  
ثم يقال له أيضاً : إن الاستواء ليس هو الاستيلاء الذي من قول العرب استوى فلان على كذا : أى استولى . اذا تمكن فيه بعد أن لم يكن متمكناً ، فلما كان البارئ لا يوصف بالتمكن بعد أن لم يكن متمكناً لم يصرف معنى الاستواء إلى الاستيلاء .

ثم قال : حدثنا ابو عبد الله نبطويه ( ١ ) ثنا ابو سعيد ، قال كنا عند ابن الاعرابي فأتاه رجل فقال : ما معنى قوله : ( الرحمن على العرش استوى ) ؟ قال : هو على عرشه كما أخبر . فقال : ليس هو كذلك إنما معناه استولى . قال ابن الأعرابي : اسكت ما يدريك ما هذا ، العرب لا تقول للرجل استولى على العرش حتى يكون له فيه مضاد ، فأيهما غلب قيل استولى عليه ، والله لا مضاد له ، وهو على عرشه كما أخبر .

قال ابو الحسن بن مهدي الطبري : فان قيل : فما تقولون في قوله : ( أأمنتم من في السماء ) ؟ قيل له : معنى ذلك أنه فوق السماء على العرش ، كما قال : ( فسيحوا في الأرض ) بمعنى على الأرض ، وقال : ( لأصلبنكم في جذوع النخل ) أى على جذوع النخل ، فكذلك قوله : ( أأمنتم من في السماء ) .

قال : فان قيل : فما تقولون في قوله تعالى : ( وهو الله في السموات وفي الأرض يعلم سركم وجهركم ) ؟ قيل له : إن بعض القراء يجعل الوقف في ( السموات ) ثم يتبدى ( وفي الأرض يعلم سركم وجهركم ) . وكيف ما كان فلو أن قائلنا قال :

فلان بالشام والعراق ملك. لدل على الملك بالشام والعراق ؛ لا أن ذاته فيها . قال :  
فان قيل ما تقول في قوله : ( ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ) الآية ؟  
قيل له كون الشيء مع الشيء . على وجوه : منها بالنصر ، ومنها بالصحة ، ومنها  
بالماسة ، ومنها بالعلم . فمعنى هذا عندنا أن الله تعالى مع كل الخلق بالعلم .

قال : قال البلخي : فان قيل لنا : ما معنى رفع أيدينا إلى السماء ؟ وقوله :  
( والعمل الصالح يرفعه ) ؟ قلنا : تأويل ذلك أن أرزاق العباد لما كانت تأتي من  
السماء جاز أن نرفع أيدينا إلى السماء عند الدعاء ، وجاز أن يقال أعمالنا ترفع إلى  
الله لما كانت حفظة الأعمال إنما مساكنتهم في السماء . قيل له : إن كانت العلة  
في رفع أيدينا إلى السماء أن الأرزاق فيها وأن الحفظة مساكنتهم في السماء جاز  
أن نخفض أيدينا في الدعاء نحو الأرض من أجل أن الله يحدث فيها النبات  
والأقوات والمعاش ، وأنها قرارهم ، ومنها خلقوا ، أولأن الملائكة معهم في  
الأرض . فلم تكن العلة في السماء بما وصفه ، وإنما أمرنا الله تعالى برفع أيدينا  
قاصدين إليه لرفعها نحو العرش الذي هو مستو عليه .

فإذا كان ابن فورك وسائر أئمة الاشعرية موافقين الكرامية وغيرهم على أن  
الله عز وجل نفسه فوق العرش ، وهم جميعاً متفقون على مخالفة المعتزلة الذين  
ينفون ذلك ويتأولون الاستواء بمعنى الاستيلاء ونحو ذلك ، وهم جميعاً متفقون على  
الاستدلال على أن الله فوق العالم بالآيات التي ذكرها هذا الرازي من ناحية  
مخالفيه — مثل قوله : ( إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ) وقوله :  
( يا عيسى إني متوفيك ورافعك إلي ) وقوله : ( أأنتم من في السماء أن يخسف  
بكم الأرض ) ومثل ذلك في الآيات كما ذكرنا بعض ذلك ، وقد تنازع ابن فورك  
وأصحابه مع ابن الهيصم وأصحابه — فاما أن يكون نزاعهم « لفظياً » أو « معنوياً »

جامع الغلاتق  
من مشبه  
الصفات ونفاتها  
مع ابن الهيصم  
وأصحابه

فان كان « لفظياً » لم يكن ذلك منافياً لاتفاقهم من جهة المعنى، وان كانت المعاني متفقة لم يضر اختلاف الألفاظ الا اذا كان منهيًا عنها في الشريعة.

وان كان النزاع « معنويًا » فهو أيضاً قسماً : ( أحدهما ) اختلاف تنوع بأن يكون هؤلاء يثبتون شيئاً لا ينفيه هؤلاء ، وهؤلاء ينفون شيئاً لا يثبتونه هؤلاء : فهذا أيضاً ليس باختلاف معلوم إلا اذا كان كل منهما يدفع ما يقوله الآخر من الحق ، فاذا كان أحدهما يثبت حقاً والآخر ينفي باطلاً كان على كل منهما أن يوافق الآخر ، واذا اختلفا كانا جميعاً مذمومين ، وهذا من الاختلاف الذي ذمه الله تعالى في كتابه حيث قال سبحانه وتعالى : ( وان الذين اختلفوا في الكتاب لني شقاق بعيد ) وقال : ( ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات ) وأمثال ذلك .

وان كانا قد تنازعا « حقيقياً » هما فيه متناقضان على حقيقة التناقض بحيث أن يكون أحدهما ينفي غير ما أثبتته الآخر فهذا بعد اتفاقهم على اثبات أنه فوق العرش وفوق العالم ومخالفتهم جميعاً للمعتزلة - الذين سلك هذا الرازي وأمثاله مسلكتهم في كتابه هذا التأسيس - إنما يكون بأن يقول المثبت : كونه فوق العرش يستلزم أن يكون في جهة ، أو يكون متحيزاً ، أو أن يكون منقسماً ، ونحو ذلك ، ويقول الثاني : كونه على العرش لا يستلزم ذلك ؛ بل يجوز أن يكون على العرش ولا يكون جسماً . وهذا الثاني قول الأشعرية ، فالخلاف بينهم وبين الأشعرية إنه اذا كان على العرش هل يستلزم ذلك أن يكون جسماً ، أو لا يستلزم ذلك .

ان كان الصواب مع ابن فورك بطل قول الرازي وذويه ان كونه فوق العرش يستلزم التجسيم والتحيز الخ .

فان كان هذا هو الخلاف المحقق بين ابن فورك وأصحابه وبين ابن الهيصم وأصحابه ، فاما أن يكون الصواب مع ابن فورك ، أو مع ابن الهيصم .

فإن كان الصواب مع ابن فورك ثبت حينئذ أنه إذا كان على العرش لم يستلزم ذلك أن يكون جسماً ، ولا أن يكون مركباً ، أو منقسماً ، ولا غير ذلك . وإذا صح هذا بطل ما ذكره هذا المؤسس وأمثاله من أن كونه فوق العرش يستلزم التجسيم ، وحينئذ فيبطل جميع ما ذكره من الحجج في هذا الكتاب على إبطال كونه على العرش . وإذا أقر بأنه فوق العرش فهو أعظم المقصود ، وحينئذ فيكون كلامه من جنس كلام الأشعرية الأكابر المتقدمين .

وان كان استواءه  
على العرش  
يستلزم التجسيم  
فالصواب في  
المناظرة مع ابن  
الهيصم

وان كان الصواب مع ابن الهيصم وهو أن كونه فوق العرش يستلزم أن يكون جسماً — وهذا هو الذي يقوله هذا المؤسس وأمثاله من الأشعرية المتأخرين وهو الذي يقوله المعتزلة والفلاسفة الجهمية وأمثالهم — فيكون هذا المؤسس وهؤلاء كلهم متفقون على أن الصواب في المناظرة كان مع ابن الهيصم دون ابن فورك .

ومعلوم أن أهل الاثبات الذين يقولون هو على العرش ولا يتكلمون في الجسم بنفي ولا اثبات لا ينفون هذا الكلام أيضاً وإن خالفهم بعضهم لفظاً فيها ، ولا ينازعون في ذلك نزاعاً معنوياً ، فيكون جماهير الخلائق من مثبتة الصفات ونفاتها مع ابن الهيصم .

فالتق متقدمو  
الأشعرية  
والكرامية على  
خطا الأشعرية  
المتأخرين  
كالرازي

فقد ظهر بما ذكره أن تصويب ابن فورك ومتقدمي الأشعرية يقتضي تخطئة الرازي ومتأخري الأشعرية الذين خالفوا متقدميهم في قولهم إن الله ليس على العرش ، وأن تصويب ابن الهيصم وتخطئة ابن فورك هو أولى بتخطئة هؤلاء المتأخرين النفاة لكونه على العرش . وإذا كان كذلك ثبت خطأ هذا الرازي وذويه سواء كان المصيب هو ابن فورك أو هو ابن الهيصم ، وثبت اتفاق الطائفتين المتقدمتين من الأشعرية والكرامية على خطأ هؤلاء المتأخرين من

الأشعرية الموافقين للمعتزلة في نفي أن يكون الله فوق العرش ، وهذا هو المقصود الأكبر فيما ذكرناه .

وأيضاً : فهذا الرازي وذووه يقولون هم وغيرهم : إن العلم بأن كونه على العرش يستلزم أن يكون متحيزاً أو أن يكون جسماً علم ضروري . وإذا كان كذلك كانوا مقرين بأن الكرامية أصوب من شيوخهم المتقدمين ، وأن ذلك معلوم بالاضطرار . وإذا كان كذلك ثبت أن قول الكرامية هو الصواب دون قولهم وقول شيوخهم المتقدمين ، وذلك أيضاً يستلزم أن يكون الله فوق العرش .

وهذا يبين أما تنازع فيه متقدمو الأشعرية ومتأخروهم ثبت به خطأ إحدى الطائفتين منهم ، ولم يثبت خطأ الكرامية في قولهم إن الله فوق العرش ، فانه إن كان الصواب مع متقدميهم فهم والكرامية متفقون على أن الله فوق العرش ، وإن كانت الكرامية مخطئة على هذا التقدير في قولهم هو جسم فهذا لا يضر ، وإن كان الصواب مع متأخريهم أن كونه على العرش يستلزم التجسيم فهم والمتقدمون من الأشعرية متفقون على أن الله فوق العرش ، فيكون التجسيم حينئذ لازماً للطائفتين جميعاً ، فلا تكون إحداها مصيبة والأخرى مخطئة .

وإذا ثبت خطأ إحدى طائفتي الأشعرية تيقنا بالاتفاق : إما مثبتو العلو ، وإما الملازمون بين العلو والجسم ؛ ولم يثبت خطأ الكرامية المنازعين لهم في قولهم إنه على العرش لا على قول الأولين المثبتين العلو ولا على قول الآخرين الملازمين بين العلو والجسم : ظهر أن الكرامية المنازعين الأشعرية في مسألة العلو والجسم أقرب إلى الصواب منهم ؛ فإن من ظهر خطؤه على كل تقدير أولى بالخطأ ممن لم يظهر خطؤه في المسألة الواحدة وهي المقصودة الكبرى على التقديرين جميعاً ، وخطاهم في المسألة الأخرى وهي مسألة الجسم إنما يظهر على إحدى التقديرين فقط ، وهذا بين ظاهر .

لزوم الخطأ  
للاشعرية  
بالضرورة : إما  
لأولهم ، وإما  
لآخرهم . . .  
والكرامية لم  
يلزم خطاهم إلا  
على قول الأولين



فان « الأشعرية » قد ثبت لزوم الخطأ لهم بالضرورة : إما لأوليهم ، وإما لآخريهم إذا كان النزاع معنوياً تضاداً كما تقدم . وأما « الكرامية » فهم في مسألة كونه على العرش لم يظهر خطؤهم على التقديرين جميعاً ، وفي مسألة الجسم إنما يكونون مخطئين على قول الأولين فقط إذ الآخرون من الأشعرية يوافقونهم على أن العلو يستلزم التجسيم ، وظهر بذلك أن كلما تنازع فيه هؤلاء لم يظهر فيه نفي أن يكون الله على العرش ، وذلك لأن هذا هو الحق الذي جاء به الرسول ﷺ ، وهو القائل سبحانه وتعالى : ( هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ) الآية . ودين الحق الذي بعث به رسوله ظاهر على كل تقدير .

متقدموا الأشعرية  
واثمتهم أولى  
بالصواب من  
متأخريهم

وأيضاً : فان هذا معلوم بالفطرة والبدية ، وقد ظهر بذلك أن متقدمي الأشعرية وأثمتهم هم أولى بالحق والصواب من متأخريهم ، وان كان في قولهم ما يذكر أنه خطأ فخطأ الذي مع المستأخرين أعظم وأكثر ؛ وهذا لأن الكلام الذي فيه بدعة كلما كان أقرب الى الفطرة والشرعة كان أقرب الى الهدى ودين الحق ، وكلما بعدت البدعة عن ذلك تغلظت .

لم يزل القول  
بان كل موجودين  
لابد ان يكون  
احدهما حالا في  
الآخر الخ مستقر  
في الفطر ويدكره  
ائمة السنة

وهذا مما يبين أن فطر الناس وبدائهم ممن ليس به هوى ولا تقليد سواء كان في الامراء او الملوك أو غيرهم فانهم يعرفون بفطرتهم وبدية عقولهم أن ما ذكره من أنه لا داخل العالم ولا خارجه إنما هو صفة المعدوم ، وأن الموجودين لابد أن يكون أحدهما قائماً بالآخر محاشاً له . أي يكون حيث هو يكون . أو يكون مبايناً له منفصلاً عنه في جهة غير جهته .

وما زال أئمة السنة يذكرون هذا مثل ما ذكره « عبد العزيز الكفائي » صاحب الشافعي صاحب « الحيدة » المشهور بالرد على الجهمية والقدرية وغيرهم ،



« أين كان الله قبل أن يخلق السموات والأرض والأرض ؟ قال : كان في عواء فوقه هواء وتحتة هواء ثم خلق عرشه على الماء » .

قال : فقال الجهيمي أخبرني كيف استوى على العرش ، أهو كما تقول العرب استوى فلان على السرير ، فيكون السرير حوى فلانا وحده إذا كان عليه ، فيلزمك أن تقول إن العرش قد حوى الله وحده إذا كان عليه ، لأننا لا نعقل الشيء على الشيء إلا هكذا . ( باب من البيان لذلك ) يقال له : أما قولك كيف استوى فان الله لا يجري عليه كيف ، وقد أخبرنا أنه استوى على العرش ولم يخبرنا كيف أستوى ، فوجب على المؤمنين أن يصدقوا ربهم باستوائه على العرش ، وحرّم عليهم أن يصفوا كيف استوى ؛ لأنه لم يخبرهم كيف كذلك ، ولم تره العيون في الدنيا فتصفه بما رأت ، وحرّم عليهم أن يقولوا عليه من حيث لا يعلمون ، فأمنوا بخبره عن الاستواء ، ثم ردوا علم كيف استوى الى الله ؛ ولكن يلزمك انت أيها الجهيمي ان تقول : إن الله محدود وقد حوته الأما كن ؛ إذ زعمت في دعواك أنه في الأما كن لأنه لا يعقل شيء في مكان إلا والمكان قد حواه ، كما تقول العرب : فلان في البيت والماء في الحب . فالبيت قد حوى فلانا ، والحب قد حوى الماء . ويلزمك اشنع من ذلك لانك قلت أشنع من ذلك ؛ لأنك قلت أفضع مما قالت به النصرارى وذلك أنهم قالوا : إن الله حل في عيسى ، وعيسى بدن انسان واحد ، فكفروا بذلك ، وقيل لهم : ما أعظمتم الله تعالى إذ جعلتموه في بطن مريم . وأتم تقولون إنه في كل مكان ، وفي بطون النساء كلهم ، وبدن عيسى ، وأبدان الناس كلهم . ويلزمك أيضا ان تقول في أجواف الكلاب والخنازير ؛ لأنها أما كن ، وعندك أنه في كل مكان تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

قال : فلما شنت مقالته قال أقول بأن الله في كل مكان لا كالشيء في الشيء ولا كالشيء على الشيء ، ولا كالشيء مع الشيء ، خارجاً عن الشيء ولا مبايناً

للشيء . ( باب البيان لذلك ) يقال له : إن أصل قولك القياس والمعقول ، فقد دلت بالقياس والمعقول على أنك لاتعبد شيئاً ؛ لأنه لو كان شيئاً ما خلا في القياس والمعقول أن يكون داخلاً في الشيء أو خارجاً عنه ، فلما لم يكن في ذلك شيئاً استحال أن يكون كالشيء أو خارجاً عن الشيء . فوصفت لعمري ماتيساً لوجود له ، وهو دينك وأصل مقالاتك التعطيل .

وأما الحجة التي ذكرها عن ابن الهيصم فلم يذكر ألفاظها ؛ لكن ذكر أنه نظمها أحسن من نظمه ، ونحن في جميع ما نوردته نحكي ألفاظ المحتجين بعينها ؛ فان التصرف في ذلك قد يدخله خروج عن الصدق والعدل إما عمداً وإما خطأ ؛ فان الانسان إن لم يتعمد أن يلوى لسانه بالكذب أو يكتم بعض ما يقوله غيره ؛ لكن المذهب الذي يقصد الانسان إفساده لا يكون في قلبه من المحبة له ما يدعوه إلى صوغ (١) أدلته على الوجه الاحسن حتى ينظمها نظماً ينتصر به ، فكيف إذا كان مبنغضاً لذلك ؟ ! والله أعلم بحقيقة ما قاله ابن الهيصم وما نقله هذا عنه ؛ لكن نحن نتكلم على ما وجدناه ؛ مع العلم بأن الكرامية فيهم نوع بدعة في مسألة « الايمان » وغيرها كما في الأشعرية أيضاً بدعة ؛ لكن المقصود في هذا المقام ذكر كلامهم وكلام النفاة .

المذهب الذي يقصد إفساده لا يكون في القلب ما يدعو إلى حسن صياغته ، فكيف مع نفسه

ولا ريب أن أئمة الأشعرية وهم الذين كانوا أهل العراق كأبي الحسن الكبير (٢) وأبي الحسن الباهلي وأبي عبد الله بن مجاهد ، وصاحبه القاضي أبي بكر ، وأبي علي بن شاذان ونحوهم : لم يكونوا في النفي كأشعرية خراسان مثل أبي بكر بن فورك ونحوه ؛ بل زاد أولئك في النفي أشياء على مذهب

أشعرية العراق أقل نفياً من أشعرية خراسان كما بن فورك

(١) بالأصل : صور . ولعله : صوغ . كما تقدم

(٢) وهو الأشعري .

أبي الحسن وتقصوا من اثباته أشياء ؛ ولهذا يوجد في كلام أبي الحسن الأشعري وكلام أبي سعيد بن كلاب الذي ذكره أبو بكر بن فورك فيما جمعه من كلامها وبين مذهبها أشياء تخالف ما انتصر له ابن فورك في مواضع .

هذه الحجة التي  
ذكرها عن ابن  
الهيثم في العلو  
ماخوذة من حجة  
أهل الإثبات في  
الرؤية

وهذه (١) الحجة القياسية التي ذكرها عن ابن الهيثم هي مأخوذة من حجة أهل الإثبات في « مسألة رؤية الله » وأنهم كانوا يحتجون على جواز رؤية الله بأن الله قادر على أن يرى نفسه لانه موجود ، وما لم تكن رؤيته لا يكون إلا معدوماً ، وهذه الحجة كانوا يتكلمون فيها كنجو كلام أهل الإثبات في « مسألة العلو » : تارة يحتجون فيها بالعلم الضروري بأن الله تعالى قادر على ذلك ، وتارة يثبتون ذلك بالقياس ، فإن الرؤية مما يشترك فيها الجواهر والاعراض فيكون عليها أمر مشترك بينهما ولا مشترك إلا الوجود ، والحدوث لا يكون غلة ، فثبت أن المصحح للرؤية هو الوجود .

وهي مشهورة  
عن الأشعري في  
الرؤية

وهذه الطريقة القياسية مشهورة عن أبي الحسن الأشعري ، ولتناس عليها اعتراضات معروفة كما ذكر ذلك الشهرستاني وغيره . ولذلك عدل طائفة من أتباعه كالقاضي أبي بكر إلى أن أثبتوا إمكان الرؤية بالسمع ، كما أن وقوعها معلوم بالسمع بلا نزاع وأبو عبد الله الرازي قد ذكر طريقة الأشعري بهذه في الرؤية في نهايته ، وذكر ما فيها من القوادح التي يظهر معها وهابها .

الطريقة التي  
سلكها أهل  
الإثبات في العلو  
أصح من الطريقة  
التي سلكوها في  
الرؤية . بيان  
ذلك

وإذا علم ذلك فينبغي أن يعلم لامرآن (أحدهما) أن الطريقة التي سلكها أهل الإثبات في « مسألة العلو » بدعوى الضرورة تارة وبالقياس الذي احتج به ابن الهيثم وغيره تارة أصح من الطريقة التي يسلكونها في « مسألة الرؤية » بدعوى الضرورة تارة وبالقياس أخرى ، كما قد ذكرنا فيما قبل أن العلم بأن الله

تعالى فوق خالقه أعرف في الفطرة وأشهر في الشريعة وأعظم استقراراً عند سلف الأمة وأئمتها من العلم بأنه يرى ، وأن الجهمية كانوا يكتمون إنكار ذلك ويتظاهرون بانكار الرؤية ونحوها ليتوسلوا بما يظهرونه من انكار الرؤية والقول بخلق القرآن على ما يكتُمونه من إنكار وجود الله فوق العرش ، وكان أئمة السلف يعلمون ذلك منهم ، فيعرفونهم في لحن القول ويستدلون بما أظهره على ما أسروه ؛ لعلمهم بأصل كلامهم ، وأنهم إنما أنكروا رؤيته وأنكروا أنه يتكلم حقيقة لأن رؤيته وكلامه مستازم لوجوده فوق العالم ، فاذا سلموا الكلام والرؤية وغيرها لزمهم تسليم أنه فوق العرش وغير ذلك ؛ إذ يقال لو كان على العرش لجازت رؤيته ، ولـ كان متكلماً ، وما لا يجوز أن يرى يمتنع أن يكون فوق العرش . فلما كانت «مسألة العلو» هي في نفسها أعظم وأدلتها أقوى وأكثر المقرون بها أكثر وأكثر من السلف والأئمة والعامة كانت الطريقة التي يسلكها أهل الإثبات فيها أقوى من الطريقة التي يسلكوها في مسألة الرؤية .

وبيان ذلك ان اعتراف الفطر بأن الله فوق العالم أعظم من اعترافها بأنه يرى ودلالة الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة على ذلك أعظم من دلالة هذه الأصول على رؤية الله تعالى ، واعتراف القلوب بأن ما لا يكون داخل العالم ولا خارجه لا يكون إلا معدوماً أعظم من اعترافها بأن ما لا يمكن رؤيته لا يكون إلا معدوماً ، ومافي القلوب من البديهة والضرورة إلى الأول أعظم مما فيها من الضرورة والبديهة إلى الثاني ، وكذلك اعترافها بديهية وضرورة بأن كل موجودين لا بد أن يكونا متباينين أو متحايثين أعظم من اعترافها بأن كل موجود فلا بد وأن تمكن رؤيته .

وإذا كان الأمر كذلك ظهر أن الطريقة القياسية التي سلكها ابن الهيثم ونحوه في مسألة العلو أقوى من الطريقة التي سلكها الأشعري ونحوه وابن الهيثم

فـالطريقة التي  
سلكها ابن  
الهيثم ونحوه  
في العلو أقوى

أيضاً في عين « مسألة الرؤية » وكلاهما سلك طريقة ينصر بها الاثبات الذي جاء به الكتاب والسنة واتفق عليه سلف الأمة .

وكل ما ذكره الرازي من القوادح في هذه الطريقة التي سلكها ابن الهيصم فانما هي قدح في الاصول العقلية التي سلكها أئمة الاشعرية وغيرهم ، فهدمه وهدم ابن فورك ونحوه بما ذكره لأصول أصحابهم وأئمتهم أعظم من هدمهم للأصول التي تذكرها الكرامية وغيرهم في « مسألة العرش » وهذا عين يعرفه من شدى شيئاً من النظر في هذه المواضع ، ومن عرف ما اعتمده من الأصول في « مسألة الرؤية » وعلم ما اعتمده هؤلاء في « مسألة العرش » . (١)

( الأمر الثاني ) : أنا نذكر أن الطريقة التي سلكها أهل الاثبات في « الرؤية » ليست من الضعف كما يظنه اتباع الأشعري مثل الشهرستاني والرازي وغيرهما ؛ بل لم يفهموا غورها (٢) ولم يقدرُوا الأشعري قدره ؛ بل جهلوا مقدار كلامه وحججه ، وكان هو أعظم منهم قدراً ، وأعلم بالمعقولات والمنقولات ومذاهب الناس من الأولين والآخرين ، كما تشهد به كتبه التي بلغت ادع ما لم يبلغنا . فمن رأى ما في كتبه من ذكر المقالات والحجج ورأى ما في كلام هؤلاء رأى بونا عظيماً .

وإذا ظهر أن طريقهم في الرؤية أقوى مما يظنه هؤلاء كان ذلك تنبيهاً على أن طريقة ابن الهيصم في العلو أولى أن تكون أقوى منها ، وأن يكون القدح فيها دون القدح في تلك ؛ ثم نبين إن شاء الله تعالى بالكلام المفصل أن عامة ما ذكره الرازي من القدح فيها قدح باطل ولا حول ولا قوة الا بالله .

(١) يقول الناسخ : بياض بالأصل . ولعله وقع بعد انتهاء الكلام في الأمر الأول وليس خرمًا بالأصل .

(٢) نسخة : قعرها . وتأتي هذه الكلمة مرة ثانية بلفظ غورها

والطريقة التي  
سلكها أهل  
الاثبات في الرؤية  
ليست من  
الضعف كما  
يظنه اتباع  
الأشعري ،

والله هو المسئول أن يوفقنا للكلم الطيب والعمل الصالح ، وهو الذي يقوله ، وإن كان فيه حكم بين هؤلاء الذين يخوضون أحياناً بكلام مذموم عند السلف ؛ لكن قد ذكرنا غير مرة أن من حكم الشريعة إعطاء كل [ ذي ] حق حقه ، كما في السنن عن عائشة . قالت : « أمرنا رسول الله ﷺ أن نزل الناس منازلهم » وأن من كان منهم أقرب الى الحق والسنة عرفت مرتبته ، ووجب تقديمه في ذلك الأمر على ما كان أبعد عن الحق والسنة منه ، قال تعالى عن نبيه ﷺ : ( وأمرت لأعدل بينكم ) وقال تعالى : ( يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط ، شهداء لله ) وقال في حق أهل الكتاب : ( وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط ) وقال : ( فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق ) . فكيف الحال بين طوائف أهل القبلة ؛ بل الحكم بين من فيه فجور ومن فيه بدعة بالعدل ، ووضعهم مراتبهم ، وترجيح هذا من الوجه الذي هو فيه أعظم موافقة للشريعة والحق : أمر واجب ، ومن عدل عن ذلك ظاناً أنه ينبغي الاعراض عن الجميع بالكلية فهو جاهل ظالم ، وقد يكون أعظم بدعة وفجوراً من بعضهم .

قال ابو الحسن الأشعري في ( الابانة ) — بعد أن احتج بحجج كثيرة جيدة على اثبات الرؤية من الكتاب والسنة والاجماع ، ومقصوده الأكبر في ( الابانة ) ذكر الحجج السمعية دون القياسية المبينة على الكلام في الجواهر والاعراض ؛ فانه يختصرها ، فقال بعد ذلك : — وما يدل على جواز رؤية الله بالأبصار أنه ليس موجوداً غير مستحيل أن يرىناه (١) وانما لا يجوز أن يرى المعدوم ، فلما كان الله موجوداً مثبتاً كان غير مستحيل أن يرىنا نفسه عز وجل ،

حكاية الأشعري  
لهذه الطريقة

(١) وفي « الابانة » طبع المنيرية : أنه ليس موجود الا وجائز أن يرىناه .



وإنما أراد من نفى الرؤية لله عز وجل بالأبصار التعطيل ، فلما لم يمكنهم ذلك صراحاً أظهروا ما يؤول بهم إلى التعطيل ، وجحدوا الله تعالى ، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

قال : ومما يدل على جواز رؤية الله تعالى بالأبصار أن الله تعالى يرى الأشياء ، وإذا كان للأشياء رائياً ، وليس يجوز أن يرى الأشياء من لا يرى نفسه (١) وإذا كان لنفسه رائياً فجائز أن يرى نفسه ، وذلك أنه من لا يعلم نفسه لا يعلم شيئاً ، فلما كان الله تعالى عالماً بالأشياء كان عالماً بنفسه فكذلك من لا يرى نفسه لا يرى الأشياء ، فلما كان الله رائياً للأشياء كان رائياً لنفسه وإذا كان رائياً لها فجائز أن يرى نفسه ، كما أنه لما كان عالماً بنفسه جاز أن يعلمها ، وقد قال الله عز وجل ( أننى معكما اسمع وأرى ) فاخبر أنه سمع كلامهما ويراها ، ومن زعم أن الله لا يرى بالأبصار يلزمه أن لا يجوز أن يكون الله عز وجل عالماً ولا قادراً ولا رائياً ، لأن العالم القادر الرائي جائز أن يرى .

هذه الطريقة  
أخذها الأشعري  
عن السلف

قلت : وهذا المعنى الذى ذكره الأشعري من أن الموجود يقدر الله على أن يريناه ، وأن المعدوم هو الذى لا يجوز رؤيته ، فنفي رؤيته يستلزم نفى الوجود . هو مأخوذ من كلام السلف والأئمة ، كما ذكره حنبل عن الامام احمد ، ورواه الخلال عنه فى « كتاب السنة » قال : القوم يرجعون الى التعطيل فى كونهم ينكرون الرؤية .

وذلك أن الله على كل شيء قدير ، وهذا لفظ عام لا تخصيص فيه ؛ فأما الممتنع لذاته فليس بشيء باتفاق العقلاء ، وذلك أنه متناقض لا يعقل وجوده ، فلا يدخل فى مسمى الشيء حتى يكون داخلاً فى العموم ، مثل أن يقول القائل

(١) وفيها أيضاً : فلا يرى الأشياء من لا يرى نفسه .

هل يقدر أن يعدم نفسه ، أو يخلق مثله ؛ فان القدرة تستلزم وجود القادر وعدمه ينافي وجوده ، فكأنه قيل : هل يكون موجوداً معدوماً . وهذا متناقض في نفسه لاحقيقة له ، وليس بشيء أصلاً ، وكذلك وجود مثله يستلزم أن يكون الشيء موجوداً معدوماً ، فان مثل الشيء ما يسهل مسده ويقوم مقامه ، فيجب أن يكون الشيء موجوداً معدوماً ، قبل وجوده مفتقراً مربوباً ، فاذا قدر أنه مثل الخالق تعالى لزم أن يكون واجباً قديماً لم يزل موجوداً غنياً ربا ، ويكون الخالق فقيراً ممكننا معدوماً مفتقراً مربوباً ، فيكون الشيء الواحد قديماً محدثاً فقيراً مستغنياً واجباً ممكنناً ، موجوداً معدوماً ، ربا مربوباً ؛ وهذا متناقض لاحقيقة له ، وليس شيء أصلاً فلا يدخل في العموم ، وأمثال ذلك .

أما خلق قوة في العباد يقدرون بها على رؤيته فان ذلك يقتضى كمال قدرته ، ومامن موجود قائم بنفسه إلا والله قادر على أن يرينا إياه ؛ بل قد يقال ذلك في كل موجود سواء قام بنفسه أو قام بغيره .

وهنا طريقة أخرى ، وهي أن نقول كل موجود فآله قادر على أن يجعلنا نحسه بأحد الحواس الخمس ، ومالا يكون ممكن إحساسه بأحدى الحواس الخمس فانه معدوم . وهذه الطريقة مما بين الأئمة أن جهماً يقول بأن الله معدوم لما زعم أنه لا يحس بشيء من الحواس ؛ لأن الموجود لا بد أن يمكن إحساسه بأحدى الحواس ، كما ذكر الامام أحمد أصل قوم جهم .

طريقة اخرى  
في تقرير الرؤية  
ذكرها الامام  
احمد : وهي ان  
كل موجود يمكن  
احساسه الخ

قال : وكذلك « الجهم وشيعته » دعوا الناس الى التشابه من القرآن والحديث واضلوا بكلامهم بشراً كثيراً ، فكان مما بلغنا من أمر الجهم عدو الله أنه كان صاحب خصومات وكلام ، وكان أكثر كلامه في الله ، فلقى أناساً من المشركين يقال لهم ( السمنية ) فعرفوا الجهم ، فقالوا : نكلمك فان ظهرت حجتنا عليك دخلت في ديننا ، وان ظهرت حجتك علينا دخلنا في دينك ،

وكان مما كلموا به الجهم أن قالوا : ألسنت تزعم أن لك الها ؟ قال الجهم : نعم فقالوا له : فهل رأيت إلهك ؟ قال : لا . قالوا : فهل سمعت كلامه ؟ قال : لا . قالوا : فشمنت له رائحة ؟ قال : لا . قالوا : فوجدت له حساً ؟ قال : لا . قالوا له : فوجدت له مجساً ؟ قال : لا . قالوا فما يدريك أنه إله ؟ قال : فتحير الجهم فلم يدر من يعبد أربعين يوماً ، ثم إنه استدرك حجة مثل زنادقة النصارى ، وذلك أن زنادقة النصارى يزعمون أن الروح الذى فى عيسى هي روح الله من ذات الله ، فاذا أراد أن يحدث أمراً دخل فى بعض خلقه فتكلم على لسان خلقه ، فيأمر بما شاء وينهى عما شاء ، وهو روح غائب الأبصار ؛ فاستدرك الجهم حجة مثل هذه الحجة ، فقال للسمي : ألسنت تزعم أن فيك روحاً ؟ قال : نعم . قال : فهل رأيت روحك ؟ قال : لا . قال : فهل سمعت كلامه . قال : لا . قال : فوجدت له حساً أو مجساً ؟ قال : لا . قال فـكذلك الله لا يرى له وجه ، ولا يسمع له صوت ، ولا يشم له رائحة ، وهو غائب عن الأبصار ، ولا يكون فى مكان دون مكان ، ووجد ثلاث آيات من المتشابه من القرآن قوله : ( ليس كمثله شيء ) ( وهو الله فى السموات وفى الأرض ) ( ولا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ) فبنى أصل اضلاله على هؤلاء الآيات ، وتأول القرآن على غير تأويله ، وكذب باحاديث رسول الله ﷺ وزعم أن من وصف الله بشيء مما وصف به نفسه فى كتابه أو حدث به رسوله كان كافراً ، وكان من المشبهة ، فأضل بكلامه بشراً كثيراً ، واتبعه على قوله رجال من أصحاب أبي حنيفة وأصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة ؛ ووضع دين الجهمية فاذا سألهم الناس عن قول الله عز وجل ( ليس كمثله شيء ) يقولون : ليس كمثله شيء من الأشياء ، وهو تحت الأرضين السابعة كما هو على العرش ، لا يخلو منه مكان ولا يكون فى مكان دون مكان ، ولا يكلم ولا يتكلم ، ولا ينظر

إليه أحد في الدنيا ولا في الآخرة ؛ ولا يوصف بصفة ولا بفعل ؛ ولا له غاية ولا له منتهى ، ولا يدرك بعقل . وذكر تمام كلامه . وقد كتبناه قبل هذا . إلى ابن قال : فعند ذلك تبين للناس أنهم لا يثبتون شيئاً ؛ ولكن يدفعون عن أنفسهم الشنعة بما يقرون في العلانية ، وذكر تمام الكلام .

الجهنم وصفه  
بأنه لا يحس  
بأحد الحواس  
الخمس فلو أنه  
بذلك التعطيل

والمقصود أنه بين أن وصفه بأنه لا يعرف بشيء من الحواس هو أصل كلامه الذي لزمه به التعطيل ، وأنه لا يثبت شيئاً ؛ لأن ما لا يكون كذلك لا يكون شيئاً . وهذا أمر مستقر في فطر المؤمنين لا يشكون في أن الله تعالى قادر على أن يرهم نفسه ، وإنما يشكون هل يكون ذلك أو لا يكون ، كما سأل المؤمنون النبي ﷺ « هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ فقال نعم ، هل تضارون في رؤية الشمس » وهذا ثابت في الأحاديث الصحيحة المستفيضة المتواترة ؛ فأنما كانوا شاكين هل يرون ربهم ، لم يكونوا شاكين هل يقدر على أن يرهم نفسه ، وكذلك في المعاد يعلمون أنهم عاجزون عن رؤيته كما أنهم عاجزون (١) عن أن يقدروا بسمعهم وببصرهم على أكثر مما هم قادرين عليه ، كما يعجزون عن رؤية الأشياء البعيدة والأشياء اللطيفة مع علمهم أن الله قادر أن يرهم ذلك ، وكذلك من قبلهم من الأمم ؛ ولهذا سأل موسى ربه الرؤية ، وسأل قومه أن يروا الله جهرة ، كما سألوا سائر الآيات ، فأنهم وإن كانوا مذمومين على مسألة الآيات فليسوا مذمومين على علمهم بأن الله قادر عليها ، كما يسأل الرجل ما لا يصلح ، وهو من الاعتداء في الدعاء ، مثل أن يسأل منازل الأنبياء ونحو ذلك ، فإن الله قادر على ذلك ، ولكن مسألة هذا عدوان .

وما فطر الله عليه  
الأمم يدل على  
أن كل ما كان  
اعظم وجوداً  
كان أحق بجواز  
الرؤية ، لكن  
بشرط وجود  
القوى

ولهذا لا يوجد أن أحداً من الأمم السليمة الفطرة قال : إن رؤية الله ممتنعة عليه يعني أنه لا يجوز أن يكون مرئياً بحال ، وليس في مقدوره أن يرى أحداً

(١) بالأصل زيادة : عن رؤيته . وكأنها تكرار مغل بالسياق .

نفسه ؛ بل هم إذا نفوا الرؤية كان لعظمته من جهة القدر أو الوصف ، مثل قوله :  
( لا تدركه الأبصار ) أي لا تحيط به ، ومثل قوله ﷺ : « نور أنى أراه »  
وقال : « رأيت نوراً » . وهذا فى المخلوقات ، فالتالى أعظم ؛ فان السماء ينفى  
عنها إدراك البصر لسعتها ، والشمس لبرهانها وشعاعها الذى يعشى البصر ،  
فيكون ذلك لعجز البصر عن وصف المرئى وقدره .

أما أن يقال : إن موجوداً عظيماً يمتنع فى نفسه أن يكون مرئياً كما يمتنع  
ذلك فى المعدوم فهذا خلاف ما فطر الله عليه عباده ؛ بل حيث كان الوجود  
أكمل كان أحق بأن يجوز أن يرى ويشهد ؛ لكن بشرط قوى الرأى وكماله ؛  
ولهذا قال النبى ﷺ فى الأحاديث الصحيحة : « انكم ترون ربكم كما ترون  
الشمس والقمر ، لا تضامون فى رؤيته » وفى رواية « كما ترون الشمس صحوً ليس  
دونها سحاب » فقوله : « لا تضامون » و « لا تضارون » نفي لأن يلحقهم  
ضم أو ضمير كما يلحقهم فى الدنيا فى رؤية الشيء إما لظهوره كالشمس أو لخفائه  
كالهلال .

أما المعدوم فالاحساس به برؤية أو غيرها يقتضى أن يكون موجوداً  
معدوماً ؛ فان كونه معدوماً يقتضى أنه ليس فى الخارج ، فرؤيته فى الخارج تقتضى  
أنه فى الخارج ، فيقتضى الجمع بين النقيضين الوجود والعدم ، وهذا باطل ممتنع  
لاحقيقة له أصلاً ، فلا يدخل فى مسمى الشيء حتى يقال إن الله عليه قدير ، فانه  
سبحانه على كل شىء قدير ، وهذا ليس بشىء أصلاً . نعم صورة المعدوم الثابتة  
فى العلم قد تنازع الناس فى جواز رؤيتها ، وتنازعوا كذلك فى جواز رؤية الله  
للمعدومات لثبوتها فى علمه ، والنزاع فيها مشهور .

المعدوم لا يدخل  
فى مسمى الشيء  
حتى يقال ان  
الله قادر على ان  
يرينا اياه

وأما « الحجة القياسية » المشهورة في هذا الباب التي احتج بها الأشعري وغيره فإن هذا الرازي قد ذكرها في نهايته ، وأورد عليها اعتراضات كثيرة تهدمها ، وكذلك من قبله كالشهرستاني وغيره ، ولم يقفوا على غورها ولا أعطوها حقها ، وليس هذا موضع بسطها ؛ لكن ننبه عليها ، فانا قد قدمنا فيما تقدم أن الأمثال المضروبة إذا كانت من باب الأولى جاز استعمالها في حق الله تعالى ، كما ورد به القرآن والسنة ، واستعملها السلف والأئمة ، كما يقال : إذا كان العبد ينزه نفسه عن شريك أو انشئ فتزويه ربه أولى ، وإذا كان العبد عالماً قادراً فالله أولى .

اعتراض الرازي  
على حجة  
الأشعري في  
الرؤية

وكذلك هذه ؛ فإن حاصلها أنه إذا جاز رؤية الموجود المحدث الممكن فرؤية الموجود الواجب القديم أولى . وإذا كان المخلوق الناقص في وجوده يحوز أن يرى ويمس به فالرب الكامل في وجوده أحق بأن يرى ؛ فإن كون الشيء بحيث يرى كمال في حقه لا نقص ؛ لأن كونه لا يرى ولا يحس به لا يثبت في الشاهد إلا للمعدوم ، فكل صفة لم نعلمها تثبت الالمعدوم فإنها لا تكون صفة نقص إلا بالنسبة إلى وجود آخر هو أكمل منها ، وكل صفة لا تثبت للمعدوم ولا يختص بها الناقص فإنها لا تكون إلا صفة كمال . وهذه طريقة في المسألة يتبين بها أن جواز الرؤية من صفات الكمال التي هو الباري أحق بها من المخلوقات .

تقرير ابن تيمية  
لهذه الحجة  
بوضوح برهائيتها

ونظيرها في « مسألة العلو » : أن علو الشيء بنفسه على غيره صفة كمال ، كما أن قدرته عليه صفة كمال . وإذا كان كذلك فالله أحق بهذه الصفة من جميع ما يوصف بها غيره ، فيجب أن يكون عالياً بنفسه ، وكذلك تميزه بذاته عن غيره هي صفة لا يوصف بها المعدوم ولا تختص بالناقصات فتكون صفة كمال ، فيجب اتصاف الله بها ، وذلك يوجب مباينته للعالم .

لكن قد علم أنا لم نكتب هنا ما يحتاج به أهل الاثبات ؛ ولكن تكلمنا على ما ذكره الرازي ولوازمه ، فبينما أن هذه الحجة القياسية المذكورة في الرؤية مضمونها : أنا إنما نرى الأشياء لكونها موجودة ، والله سبحانه وتعالى موجود ؛ بل هو أكل في الوجود فيجب أن تكون رؤيته جائزة .

وتلخيصها أن يقال : لا ريب أنا نرى الموجودات من الجواهر والأعراض كالألوان والمقادير مثل الطول والقصر ونحوهما دون المعدومات ، واختصاص الرؤية بالموجود دون المعدوم يقتضي أن المقتضى لجواز الرؤية مختص بالموجود ، ومعنى هذا أنه لا يجوز أن يكون الموجود والمعدوم في الرؤية سواء ؛ إذ لو كانا متماثلين في ذلك لم يميز اختلافهما في رؤية أحدهما دون الآخر ، فليس المراد بقولنا : إن علة الرؤية والمقتضى لها مختص بالموجود . إثبات علة أو سبب زائد على حقيقة الموجود مقتض لصحة رؤيته ، كما توهمه من قال في الأحكام : ما يعلل منها ومالا يعلل . فيجوز أن تكون الرؤية من الأحكام التي لا تعلل ؛ بل المراد أن كون أحد الجنسيتين تصح رؤيته دون الآخر يقتضي اختلافهما في ذلك وعدم تماثلهما ، سواء كان سبب هذا الاختلاف نفس ذات الموجود أو صفة له أو غير ذلك ، وهذا لا ينافي فيه من فهمه .

وإذا كان المقتضى لجواز الرؤية مختصاً بالموجود فاما أن يكون قدراً مشتركاً بين المرئيات من الجواهر والأعراض ، أو أمراً مختصاً ببعضها ؛ لكن الثاني باطل ؛ فان الحكم المشترك يجب أن يكون سببه مشتركاً ؛ لأنه لو كان سببه مختصاً كان الحكم موجوداً مع وجوده وموجوداً مع عدمه ، فلا يكون الحكم متوقفاً عليه ؛ بل يكون ذلك الوصف عديم التأثير فيه ، لا أثر له في وجوده ؛ إذ هو موجود مع عدمه كوجوده مع وجوده ، وهذا بين . وقد نبهنا

عليه فيما تقدم في تماثل العلل والمعلولات وتكلمنا على النقض وعدم التأثير، وبيننا الفرق بين العلة التامة التي لا تتبع بعض وغير التامة. وعلى هذا فرؤية كل شيء خاص من نوع أو شخص. يشارك رؤية غيره في مطلق الرؤية، ويفارقها في خصوص رؤية ذلك النوع أو البعض، كما أن المرئي يشارك غيره في كونه موجوداً مرئياً ويفارقها بخصوص نوعه أو شخصه، فيكون الحكم المطلق المشترك وهو مطلق الرؤية معلقاً بالقدر المشترك بين المرئيات، والحكم الخاص وهو الرؤية الخاصة معلقاً بالقدر المختص في كل نوع وشخص على حدته.

وبهذا التحقيق يندفع ما يقال هناك: إن الرؤية قد تكون معلقة بخصوص المرئي: مثل أن تكون رؤية الجواهر والأعراض معلقة تخص الأعراض؛ فانه إذا فهم أن الرؤية جنس تحتها أنواع كالمرييات، وأن العام المطلق يضاف الى العام المطلق، والخاص المقيّد يضاف الى الخاص المقيّد: اندفع هذا وغيره، ويزول ما ينقض العلة ويبين عدم تأثيرها.

وإذا كان كذلك وأن المقتضى لها مشترك فالمشترك بين المرئيات من الأعيان القائمة بأنفسها والصفات القائمة بغيرها: إما الوجود ولوازمه، وإما غير ذلك. والذي هو غير ذلك هو أخص من الوجود، وما كان غير ذلك فلا بد أن يستلزم العدم، سواء قيل هو الحدوث أو غير ذلك مثل بعض لوازم الحدث؛ لأن المشترك إذا لم يكن هو الوجود ولا شيئاً من لوازمه التي يلزم من عدمها عدم الوجود كان أخص من الوجود بحيث يكون وجود خاص؛ لئلا يلزم من عدم هذا الوجود انحصار عدم الوجود بالسلبية، إذ كل ما هو مساو للوجود في العموم أو هو أعم منه كالعلوم والمذكور يلزم من نفيه نفي الوجود وهو من لوازم الوجود، والكلام هنا في « القسم الثاني » الذي ليس الوجود ولا شيئاً من لوازمه، ولم نقل: ولا شيئاً من لوازمه، وهذا الوجود الخاص الذي يقدر أنه سبب الرؤية لا يجوز أن يكون



هو الوجود الواجب ، فانا تكلمنا فى رؤية المشهودات المخلوقة مع أن علة الرؤية إذا كانت هو الوجود الواجب كان ذلك أبلغ فى جواز رؤية الله تعالى ؛ فانه سبحانه هو الوجود الواجب ؛ لكن ليس الأمر كذلك .

واذا كان الامر كذلك فهذا المقتضى للرؤية على هذا التقدير الذي هو أخص من الوجود إما أن يكون ما يدخل فيه الوجود الواجب ، أو لا يكون . فان كان المقتضى لجواز الرؤية ما يتناول الوجود الواجب ثبت أن المقتضى لجواز الرؤية أمر مشترك بين الوجود الواجب وبين غيره من المراتيات ، وهذا هو المطلوب .

وان كان المقتضى الأخص لا يدخل فيه الوجود الواجب وجب أن يكون مختصاً بما عدا الوجود ، وهذا سواء كان هو الامكان أو الحدوث أو ما هو أخص من الامكان والحدوث مثل التحيز أو المقابلة عند من يقول ذلك هو المقتضى للرؤية وهو منتف فى حق الله ، أو المشروط بالثمانية التى يذكرها المعتزلة ، أو غير ذلك ؛ وكل هذه الأمور إذا قيل بانتفاءها عن واجب الوجود واختصاصها بالمخلوق فانها مستلزمة للعدم ، وأقل ما يكون لقبول العدم ؛ فان كل ما لا يدخل فى الوجود الواجب فهو قابل للعدم ؛ بل هو معدوم تارة ، وموجود أخرى . واذا كان كذلك ظهر أن المقتضى للرؤية إذا لم يكن هو الوجود أو لوازمه كان مستلزماً للعدم ، وإن شئت لقبول العدم ، وبهذا التقسيم الدائر بين النفي والاثبات انقطع ما يورد هنا من السؤالات .

واذا كان كذلك لم يحز أن يكون المقتضى لرؤية المراتيات أمر يشترط فيه العدم أو قبوله ؛ لأن كونه معدوماً أو قابلاً للعدم لا يكون مقتضياً لأمر وجودي ، فالرؤية أمر وجودي ، والأمر الوجودي لا تكون علة أمر عدمي ، والعلم بهذا بديهي لمن تصوره ؛ لكن قد يكون الأمر العدمي مستلزماً لوجود ، مثل عدم

الموانع المستلزمة لكمال العلة بوجود شروطها التي هي أجزاء العلة التامة ، فيضاف الحكم الى ذلك العدم ، ويكون ذلك إضافة الى علة ناقصة ، والعلة الناقصة تكون جزءاً وشرطاً من العلة التامة ، والعدم وان كان في الظاهر جزءاً من العلة التامة فلا بد أن يستلزم أمراً وجودياً ؛ والا فيمتنع أن يكون العدم علة للوجود أو جزءاً من علة الحقيقة بوجه من الوجوه . وإذا كان كذلك امتنع أن يكون المقتضي للرؤية التي هي أمر موجود أمراً يستلزم العدم أو قبول العدم ؛ لأنه يكون العدم أو قبول العدم جزءاً من علة الأمر الموجود ، وهذا باطل .

فان قيل : هذا أو قبوله إنما كان علة للأمر الموجود ، لأنه يستلزم أمراً وجودياً . كان ذلك الوجود هو جزء العلة في الحقيقة ، فلا يكون علة الرؤية إلا الوجود أو لوازم الوجود ؛ لا يكون ما يستلزم العدم أو قبوله . وإذا لم تكن العلة ما يستلزم العدم أو قبوله بطل أن يكون علة الرؤية الحدوث أو شيئاً يختص بالحدوثات أو ببعضها أو الامكان أو وصفاً يختص بالممكنات أو ببعضها ، ووجب أن يكون قدراً مشتركاً بين القديم والحديث بين الواجب والممكن ؛ بل أن يكون القديم الواجب أحق به ؛ فانه إن كان هو الوجود فظاهر ، وإن كان شيئاً من لوازم الوجود فذلك الوصف متى انتفى انتفى الوجود ، فلا يكون ثابتاً إلا بنبوت الوجود ؛ ومن المعلوم أن الوجود وجميع لوازم الوجود مشتركة بين الواجب والممكن والقديم والحديث . وإذا كان كذلك ثبت أن المقتضي للرؤية أمر ثابت في حق الله تعالى القديم الواجب الوجود ، فتكون رؤية الله جائزة ؛ بل تكون أحق بجواز الرؤية ؛ لأن وجوده أكمل من وجود غيره .

وبذلك يتضح ما ذكره ابن ابن الهيثم في العلو ، وإن الرازي لم يقرها تقريراً جيداً

ومن فهم هذه الحجة على هذا الوجه ظهر له أنها برهانية ، وأمكنه دفع تلك السؤالات الكثيرة التي تورّد إذا ذكرت على هذا النظم . ولولا أن هذا ليس

موضع ذلك والا كنا نفعل ذلك مفصلاً لكن (١) فالجواب عما أورده على هذه الحجة في احتجاج ابن الهيصم بها في مسألة العلو ، فظهر أصل الجواب في مسألة الرؤية ، وقد ظهر أن حجة ابن الهيصم لم يقررها هو تقريراً جيداً .

فإذا أردت تلخيص هذه الحجة فقل : الرؤية مختصة بالموجود دون المعلوم ، وهذا الاختصاص : إما [ أن ] يكون للموجود ، أو لما يساويه في العموم والخصوص ، أو لما هو أعم منه ، أو لما هو أخص منه . فان [ جازت (٢) ] لموجود أو لما يساويه أو لما هو أعم منه جاز رؤية كل موجود لثبوت الوجود أو ما يساويه أو ما هو أعم منه لكل موجود . وان كان لما هو أخص من الوجود فإذا كان لما يندرج فيه الواجب جاز رؤيته أيضاً لوجود نقيضها وهو الوصف الذي يوجد للواجب وغيره ، وان كان لا يندرج فيه الواجب فمساوى الواجب فهو محدث عند أهل الملل قد كان معدوماً وهو قابل للعدم بلا نزاع ، فيكون المقتضي للرؤية لا بد أن يشترط فيه العدم أو قبوله ، ولا يجوز ذلك ؛ لأن الأمور الوجودية لا يشترط في علتها العدم ولا قبول العدم ، وطرد هذه الحجة يوجب ثبوت كل أمر وجودي .

ويقال على هذا : جميع النقائص التي يجب تنزيهه تعالى عنها فانما هو لاستلزامها العدم ، وأما الوجود من حيث هو وجود فهو كمال فلا يجوز نفيه عنه ، وهذه الطريق توافق قول من يقول : الكمال وهو الوجود وتوابعه كالسمع والبصر والكلام ؛ فانها وجود ليس فيها عدم ، والنقائص التي هي ضد هذه فيها العدم ، وهو عدم هذه الأمور .

---

(١) كذا بالأصل . ولعله : لكن المقصود هنا الجواب الخ .

(٢) بزيادة هذه الكلمة بين المعقوفتين يستقيم الكلام .

وكلام السلف والأئمة موافق لهذه الطريقة حيث كانوا يزهونه عن النقائص التي يشبه فيها المعدوم أو الموات العادم لصفات الكمال . وهذا موافق ما قدمناه قبل هذا من أن ما كان صفة للعدم لم يجوز أن يوصف الله به ، وإنما يوصف من السلوب بما كان مستلزماً للوجود ؛ إذ العدم المحض ليس فيه ثناء وحمد ، وصفات الله فيها الثناء والحمد ، وهذا يطابق أن الموجود من حيث هو فيه الثناء والحمد ، والحمد لله رب العالمين .

قولنا في هذه  
الحجة : كل  
حكم ثبت لمحض  
الوجود يخرج  
الأحكام التي  
تتضمن العدم

ونكتة هذه الحجة أن كل حكم ثبت لمحض الوجود فالوجود الواجب أولى به من الممكن ، وكذلك من الأمثال المضروبة وهي « الأقيسة العقلية » والله المثل الأعلى أن كل كمال ثبت لموجود فالواجب أولى به من الممكن ، وكل كمال يوجد في المربوب فالرب أولى به من العبد . وهذا مما سلكه الفلاسفة ؛ لكن يعبرون بمعنى التولد ، فيقولون : كل كمال ثبت للمعلول فانه من أثر العلة ، والعلة أولى به من المعلول . وهذه أقيسة عقلية وأمثال مضروبة — والله المثل الأعلى — تستعمل في عامة الأمور الالهية ، كما ورد الكتاب والسنة بنحو ذلك ، كما قد بيناه في غير هذا الموضع .

وقولنا في هذه الحجة : كل حكم ثبت لمحض الوجود . يخرج الأحكام التي تتضمن العدم مثل الأكل والشرب : فإن ذلك يستلزم كون الآكل والشارب أجوف بحيث يحصل الغذاء الذي هو أجسام في محل خال ، لاسيما إذا كان قد خرج غيره بالتحلل ويكون بدل المتحلل ، فيكون متضمناً خروج شيء من الجسم وذلك نقص منه ، وهو صفة عدمية ، ووجود أجزاء فيه وذلك يستلزم خالياً وهو نقص فيه ، وهو صفة عدمية ، وهذا يناقض الصمدية ؛ فإن (الصمد) هو الذي لا جوف له ، فلا يأكل ولا يشرب ولا يلد ولا يخرج منه شيء ولا غيره

من جنس الفضلات التي تخرج من الانسان ؛ فان دخول جسم فيه أو خروج جسم منه يتضمن النقص المستلزم لأمر عديم ، وهذا يناقض الصمدية وليس هو من الأحكام الثابتة لمحض الوجود ؛ بل من الأحكام المتضمنة وجوداً أو عدماً ؛ فلا جرم لم يكن سبب ذلك وصفاً يتناول الواجب والممكن ؛ بل وصف يختص بالممكن المحدث وهو الحاجة والافتقار في الطعام لا خلاف بدل ما يتحلل من البدن ، وفي الانزال لدفع الضرر الحاصل بسبب المني بمنزلة اخراج الدم عند الحاجة ، فوجود جسم فيه يضاره ويضاده عجز وفقر من خصائص المخلوق ، وحاجته الى جسم خارج يستوفيه يتم به وجوده فقر وحاجة من خصائص المخلوق .

ولهذا كان أهل الجنة يأكلون ويشربون وينسكبون ولا يبطلون ولا يبصقون ولا يتمخضون ولا يتغوطون ولا يمتنون ، وإنما يتحلل الطعام عنهم برشح كرشح المسك ، لأن تلك الفضلات مضادة للبدن مؤذية له ، وليس في الجنة أذى . وأما الأكل والشرب فأنما هو استكمال بعد نقص ، وهذا من لوازم المخلوقات . وهذا مبسوط في غير هذا الموضع ؛ ولهذا قال سبحانه : ( ما المسيح بن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل ، وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام ) فأكل الطعام يناقض الصمدية ، ويوجب الفقر والحاجة المنافي للربوبية من وجوه متعددة .

وهكذا سائر الأحكام التي تعرض لبعض الموجودات والرب منزعه عنها :  
مثل السنة ، والنوم . هما من الأحكام المتضمنة أمراً عديماً ، فليس هو من أحكام الوجود المحض ؛ ولهذا كان أهل الجنة مع كونهم موجودين لا ينامون ؛ فان النوم أخو الموت وهو يتضمن أمراً عديماً ، وكذلك العجز والجهل والصمم والعمى وسائر ما يناقض صفات الكمال وان وصف به بعض الموجودات فانه متضمن. أمراً [ عديماً ] وهذا معنى النقص ، فان النقص يتضمن أمراً عديماً ،

وهكذا سائر  
الأحكام التي  
تعرض لبعض  
الموجودات  
والرب منزعه عنها

وكل ما تضمن عدماً محضاً فإن الله لا يوصف به فإنه يقتضي العدم المحض ، إذ هو الوجود الواجب ؛ وإنما يوصف بالصفات السلبية المتضمنة أمراً وجودياً .

وأما طرد هذه الحجة في « الادراكات الاربعة » هي السمع ، واللمس ، والشم ، والذوق . فإنه وإن كان طردها طائفة من الصفاتية كالأشعري وأئمة أصحابه فلا يحتاج الى ذلك عند التأمل ؛ بل يفصل الأمر فيه ، وإذا فصل تفصيلاً يقتضيه العقل الصريح كان ذلك موافقاً لما جاءت به الآيات وعليه أئمة الحديث ؛ وذلك أن « السمع » لم يتعلق بالجواهر والأعراض كالرؤية ؛ وإنما يتعلق بنوع من الأعراض وهو الأصوات مثلاً ، فإذا لم يكن متعلقاً بشيء قائم بنفسه كيف يمكن طرده في كل موجود قائم بنفسه حتى يقال إنه يمكن سماعه .

هل تطرد هذه  
الحجة في  
الادراكات  
الاربعة ؟

وأما « اللمس » فإنه يتعلق بالجواهر والأعراض ، وهو الذي أورده من جهة الالتزام فلزم لزوماً واضحاً ؛ لكن قاسوا عليه بقية الادراكات ، فلا جرم جاءت الأحاديث بثبوت الماسة ، كما دل على ذلك القرآن ، وقاله أئمة السلف ، وهو نظير الرؤية ، وهو متعلق بمسألة العرش وخلق آدم بيده وغير ذلك من مسائل الصفات ، وإن كان قد نفاه طوائف من أهل الكلام والحديث من أصحاب الامام أحمد وغيرهم ؛ وليس هذا موضع الكلام فيه ، وإنما الغرض التنبيه على مجامع هذه الحجة .

وأما « الذوق » فهو مس خاص . وكذلك « الشم » مس خاص ؛ فإن الهواء وهو جسم يدخل الى المنخرين الى الزائدة التي في الدماغ ؛ بخلاف السمع والبصر فإنه ليس معها ماسة المرئي والمسموع ؛ ولهذا كانت أصول الاحساس ثلاثة : السمع ، والبصر ، واللمس . قال تعالى : ( وما كنتم تستترون أن يشهد عليكم سمعكم ولا أبصاركم ولا جلودكم ) .

ولما كان « اللس » جنساً تحته أنواع مختلفة في الحيوان ، وليس طريقاً عاماً الى حصول العلم الكلبي المجرد في القلب — بل نفس الاحساس وما يتبعه من ملائمة ومنافرة فيه خصوص في سببه ومقصوده ؛ بخلاف السمع والبصر فانهما طريقتان الى حصول العلم العام الكلبي في القلب ، والبصر يحصل به العلم بنفس الحقائق الموجودة ، والسمع يحصل به العلم بما يقال من اسمائها وصفاتها — كان السمع والبصر في كتاب الله مخصوصين بالذكر دون غيرها من الاحساس .

فيقال : أما قوله في ( الوجه الأول ) : مدارها على أن كل موجودين في الشاهد فلا بد وأن يكون أحدهما محايثاً للآخر ، أو مبايناً عنه بالجهة . قوله : وهذه المقدمة ممنوعة . فنقول : منع هذه من أعظم السفسطة ؛ فان الشاهد ما نشهده بحواسنا الظاهرة أو الظاهرة والباطنة ، وليس فيما نشهده شيء إلا محايث لغيره وهي الصفات التي هي الأعراض أو بجانب له بالجهة وهي الأعيان القائمة بأنفسها وهي الجواهر . فمن منع أن يكون المشهود لا يخلو عن أحد هذين الوصفين فقد منع أن تنقسم المشهودات إلى الجواهر والأعراض . ومعلوم أن هذا خلاف اتفاق الخلائق من الأولين والآخرين ، وخلاف ما يعلم بالضرورة والحس ؛ فان الشيء المشهود إما قائم بنفسه وهو مباين له ، وإما قائم بغيره وهو محايث له .

وأما الوجوه التي ذكرها فعنها أجوبة :

الأجوبة عن  
الوجوه التي  
ذكرها

أحدها : أن الاستدلال على ذلك غير مقبول ؛ لأنه قدح في أظهر الحسيات الضروريات .

الثاني : أن هذا المؤسس وسائر طوائف أهل الحق متفقون على بطلانها ، وهو من أعظم الناس ابطلا لما ذكره الفلاسفة في وجود جواهر غير محايثة لغيرها ؛ ولما

ذكره المعتزلة من وجود أعراض غير محايثة لغيرها ؛ بل مازال الناس يذكرون أن هذا من أعظم الحالات المتناقضة التي اثبتتها المعتزلة حيث اثبتوا إرادات وكرهات لافى محل ، وأن قولهم هذا يوجب عليهم وجود بقية الأعراض لافى محل ، وينقض عامة أصولهم .

« الوجه الثالث » أن يقال ماذكروه من الحجة على أن الموجودين لا بد وأن يكونا متباينين أو متحايثين . هو حجة على هؤلاء وغيرهم ، فيكون الالتزام بطلان هذه الأقوال طردا للدليل ، والمستدل إذا استدل بدليل يبطل مذهب منازعيه في الصورة التي تنازعا فيها وفي غيره مما لم يذكره لم يكن للنزاع أن ينقض دليله بمجرد مذهبه في صورة النزاع ، ولا يجب على المستدل أن يخص كل صورة صورة بدليل خاص إذا كان العام يتناول الجميع .

وبهذا ظهر خطاه في قوله « ما لم تبطلوا هذا المذهب بالدليل لا يصح القول بأن كل موجودين في الشاهد فاما أن يكون أحدهما محايثا للآخر أو مباينا عنه » وكذلك قوله : « ما لم تبطلوا قول المعتزلة بثبوت إرادات وكرهات وفناء لافى محل » فان الدليل الذي ذكره على أن كل موجودين لا بد أن يكون أحدهما مباينا للآخر أو يكون بحيث هو سواء كان هو الضرورة او الحجة القياسية حجة على هؤلاء وعلى غيرهم ، فلا يكون مجرد دعوى هؤلاء أو دعوى غيرهم معارضة لما ذكر من الدليل ؛ لكن إن أقاموا حجة على جوهر غير مباين لغيره أو ثبوت عرض غير محايث لغيره كان ذلك الدليل معارضا ؛ لكن هذا لم يذكر ، والجواب عنه إذا ذكر هو جواب المؤسس وسائر بني آدم .

وذلك يظهر بالوجه الرابع : وهو أن قوله : إن جمهور الفلاسفة يثبتون هذه الاشياء ويصفونها بما ذكر . ليس كذلك ، بل هذا تثبته طائفة من الفلاسفة

قوله : إن جمهور  
الفلاسفة يثبتون  
موجودات غير  
محايثة الخ



وهم « المشاؤون » أتباع ارسطو ومن وافقهم ، وهؤلاء هم الذين سلك سبيلهم الفارابي وابن سينا ، وهذا المؤسس من كتب ابن سينا يأخذ مذاهب الفلاسفة وكثير ما يقول : اتفق الفلاسفة . ولا يكون عنده الا ما ذكره ابن سينا ، وليس ما يذكره ابن سينا قول جميع الفلاسفة بل الفلاسفة أعظم تفرقا واختلافا وأكثر طوائف من أن يحصر قولهم كلام ابن سينا أو غيره وقد حكى من صنف في المقالات من المسلمين مثل ابي الحسن الاشعري والنوبختي والباقلاني وغيرهم من مقالات الفلاسفة أضعاف أضعاف ما يذكره ابن سينا وهذا المؤسس .

وكذلك حكايته عن جمهور المعتزلة : إثبات إرادات وكرهات وفناء لافي محل . وهذا إنما هو قول بعض البصريين وهم أبو علي وأبو هاشم ونحوهما ، وليس هؤلاء جمهور المعتزلة ؛ بل لهم في الإرادة والكرهات وفي الفناء أقوال كثيرة معروفة هذا واحد منها .

وأما « الوجه الثالث » الذي ذكره على وجود موجودات في الأعيان وهي الإضافات ، وأنه يمتنع أن تكون محايثة للعالم أو مباينة عنه بالجهة . فهذا يعلم فساد بالضرورة والحس واتفاق العقلاء ، فلا يستحق الجواب ؛ فان بعض الناس قد تنازع في الأمور التي لم يشهدوا كالعقول والارادات . أما هذه الأعيان المشهودة فانه لم يقل عاقل إنه يوجد فيها أمور لا مباينة للغير ولا محايثة له ، فاذا كان على هذا الوجه لم يستحق الجواب ، لكن نبين وجه الفائدة ، فنقول :

« الأبوة » هي كون الانسان تولد منه نظيره . و « البنوة » كونه يولد من نظيره ، أو ما يشبه هذا ؛ فان الولادة داخلية في مسمى الأبوة والبنوة ، وكون الشيء ولده غيره أو ولد غيره وصف محسوس قائم بالوالد والولد ، وفي الحقيقة هو صفة ثبوتية فيها إضافة . وأما العمومة والخوولة ففيها ولادتان : ولادة الأب للشخص ، وولادة

قوله ان  
الإضافات  
موجودة في  
الأعيان ويمتنع  
أن تكون معايضة  
الشيء معلوم الفساد

جده لعمه . وبنوة العم فيها ولادة ثالثة ، وهي ولادة العم لابنه . فتفرع النسب يكون متعدد الولادة ، وقد يكون إحدى الولادات موجوداً لكن يتوقف الوصف على الأخرى ، كما يتوقف الأمر في العمومة والخوولة على نحو ذلك .

ومن هنا يظن الظان أنها إضافة محضة ، والتحقيق أن أحد الوصفين وجد قبل الآخر . ومن المعلوم أن كونه ولد وانفصل عن أبيه أو أمه ليس هو سبباً يتبعض حتى يقال : ثلث ولادة ، وربع ولادة . إذا خرج جميعه ، وإذا لم تكن منقسمة لم تكن الأبوة والبنوة منقسمة حتى يقال ثلث الأبوة أو ثلث البنوة ، كما لا يقال نصف الحيوانية والانسانية والناطقة ونحو ذلك .

فظهر أن « الأبوة » التي هي وجودية محايثة لذات الأب كغيرها ، وكيف لا يكون ذلك والأبوة من أعظم الصفات القائمة بالأب المغيرة له تغيراً مشهوداً بالحس ، لما يوجد فيه من محبة الولد والحنو عليه والعطف عليه وأمثال ذلك مما لا يوجب سائر الصفات ، فهي بأن تكون قائمة به أولى من غيرها .

وأما السؤال الثاني وهو قوله : كون الشيء بحيث يصدق عليه : قولنا إما أن يكون ، وإما أن لا يكون . إشارة إلى كونه قابلاً للانقسام اليها ، وقبول القسمة حكم عدمي ، فلا يكون معللاً . فعنه أجوبة :

الأجوبة عن  
(السؤال الثاني)  
(١)

أحدها : أن المراد بذلك أن الموجود يلزمه أحد الوصفين . أي أن كل موجودين فانه يلزم أحدهما أن يكون محايثاً للآخر ، أو مبائناً عنه . فلزوم أحد الوصفين للوجود ، وقيامه به ، وكونه لا يفارقه هو المعنى بقولهم : إما أن يكون محايثاً ، أو يكون مبائناً . وهذه القضية التي يسمونها مانعة الخلو مع كونها مانعة

---

(١) وهو قوله : كون الشيء بحيث يصدق عليه قولنا : إما أن يكون ، وإما أن لا يكون . إشارة إلى كونه قابلاً للانقسام الخ .

الجمع . أي أن الموجود لا يخلو عن أحد هذين ، والخلو عن الصفات أمر عديم  
فنقيضه يكون وجودياً فنبوت أحد هذين الوصفين للموجود أمر وجودي ، ليس  
المراد بهذا التقسيم أن الموجودين ينقسمان إلى ما يكون محايثاً وما يكون مبايناً ؛  
فان العرضين القائمين بمحل كل منهما للآخر ليس محايثاً له ، والجوهر ان كل  
منهما محايث للآخر ليس محايثاً له (١) فهذا ليس من باب تقسيم الكلّي إلى  
جزئياته ؛ وإنما هو من باب التقسيم المانع من الجمع بين القسمين والخلو منها .

وبهذا يظهر غلطه في (السؤال الثالث) أيضاً . وإذا كان هذا التقسيم ليس  
هو القسمة إلى أمرين كتقسيم الكلّي والكل ، وإنما هو بيان لزوم أحد  
القسمين ونفي خلو الحليين عنهما جميعاً بطل قوله : هذا إشارة إلى كونه قابلاً  
للاقسام إليهما . بل هذا إشارة إلى لزوم أحدهما .

الوجه الثاني قوله : قبول القسمة حكم عديم . يقال لا نسلم أن أصل القبول  
حكم عديم ؛ بل كون الوجود قابلاً لشيء نقيضه عدم كونه ليس بقابل له ،  
والقبول رافع لهذا العدم ، ورافع العدم وجود . وهذه الحجة هي التي احتج بها  
على أن الأبوة وجودية ، فان صحت صحت أن القبول وجودي وإن بطل ذلك في  
القبول بطل في الأبوة أيضاً .

الوجه الثالث : قوله : لو كان أمراً ثابتاً لكان صفة من صفات الشيء  
المحكوم عليه بكونه قابلاً ، والذات قابلة للصفة القائمة بها ، فيكون قبول ذلك  
القبول زائداً عليه ، ويلزم التسلسل . يقال : قبول الانقسام ونحوه من الصفات  
كون ذلك ممكناً في نفس الذات ، وامكان الشيء لا يحتاج إلى امكان آخر ،

---

(١) وكرر الناسخ هذه الجملة مرة أخرى وهي قوله : والجوهران كل منهما محايث للآخر  
ليس محايثاً له .

وهذه الصفة لازمة للذات ، ليست الذات قابلتها بمعنى أنه يمكن وجودها ويمكن عدمها ؛ بل كونها قابلة أمر لازم لها واجب لها . وهذا القبول يراد به عدم الامتناع بمعنى الامكان العام الذي يدخل فيه الواجب . والاولى بمعنى الامكان الخاص . فاذا كان أحد القبولين هو الامكان الخاص والآخر هو العام وهو بمعنى الوجوب كان ذلك بمعنى الوجوب ، ووجوب الصفة للموصوف ليس فيه تسلسل ، وإنما جاء الغلط من لفظ الاشتراك والقبول .

« الوجه الرابع » هنا أن القبول أمر عديمي ، فقلوه : يمتنع تعليله . قيل المراد بالتعليل هنا التلازم ، ليس المراد به أن يكون أحد الأمرين غنياً عن الآخر موجبا له ، وبهذا الاعتبار يصح أن يكون كل من الأمرين لازماً ملزوماً .

فقد تبين بهذه الوجوه الثلاثة أن التقسيم لزوم لا قبول ، ولو كان قبولاً لم يكن عديمياً ، ولو كان عديمياً فمعناه أن الموجود لا بد له أن يكون مع غيره من الموجودات إما محايثاً له وإما مبايناً له ، وهذا لازم لكون الموجود إما قائم بنفسه وإما قائم بغيره ، وكل قائم بنفسه فهو مباين للقائم بنفسه ، وكل قائم بغيره فهو محايث لذلك الغير ولما شاركه في القيام بذلك الغير .

وأما السؤال الثالث (١) فقلوه : ما الذي تريدون بقولكم : الموجود في الشاهد منقسم الى المحايث ، والمباين . فعنه جوابان :

( أحدهما ) أن يقال له : لم يقولوا هـ كذا ، وإنما قالوا : الموجودان لا بد وأن يكون كل منهما مبايناً للآخر ، أو محايثاً له . والموجود بنفسه مع الموجود الآخر إما مبايناً له ، أو محايثاً له ؛ لم يقولوا :

جوابان عن  
(السؤال الثالث)  
(٢)

(١) وتقدم بعض جوابه ضمن أجوبة السؤال الثاني مصرحاً به .  
(٢) وهو قوله : ما الذي تريدون بقولكم : الموجود في الشاهد منقسم الى المحايث والمباين بالجهة الخ .

ان الموجودات تنقسم الى قسمين : أحدهما : مباین ، والآخر : محایث . و الفرق بین كون الموجود بالنسبة الى غیره يلزمه أحد الأمرین ، و بین كون الموجود ينقسم إلى الأمرین . وإذا كان كذلك فلزوم أحد الأمرین حکم واحد ، و ليس هو حکمین مختلفین ، والفرق ظاهر بین أن يكون الموجود ينقسم الى قائم بنفسه مباین لغيره وهو الجوهر ، و الى قائم بغيره محایث له وهو العرض ، و بین أن يقال كل موجود مع غیره فلا بد أن يكون مباین له أو محایث له ، أو يقال : الموجود من حیث هو موجود يلزمه أن يكون قائماً بنفسه أو بغيره ؛ فان هذا حکم واحد لموجود ، و ذاك حکمان مختلفان . فهذا الواحد هو مابه الاشتراك وهو مورد التقسيم و ذانك الاثنان هما مابه الامتیاز ، وهو مابه یمتاز أحد القسمین عن الآخر بالحکم الواحد المشترك وهو لزوم أحدهما ، و الانقسام اليهما يلزم الوجود المشترك ، و الحکم المختص يلزم القسم الخاص ، و خصوص كونه قائماً بنفسه حکم النوع الخاص وهو الجوهر ، و خصوص كونه قائماً بغيره حکم النوع الآخر الخاص وهو العرض ، و لا ريب ان خصوص كونه جوهرًا و عرضًا يصلحان لما يختص بالجوهر والعرض ، و أما لزوم أحد الحکمین لكل موجودین أو كل موجود و كون الموجود و الموجودین لا ینخلو عن أحد هذين الوصفین فهذا الحکم المشترك بينهما لا يصلح تعليله بخصوص الجوهر و خصوص العرض . و هذا ليس هو أن الموجود فی الشاهد منقسم الى هذين القسمین ، فليس هو قسمة الكل إلى أجزائه . فظهر أن الذى قالوه ليس بغلط ، و لكن هو غلط أو اغا ط .

و هذا مثل أن يقال : الموجود لا بد أن يكون : إما قديماً أو محدثاً . و إما أن يكون خالقاً أو مخلوقاً فان هذا يختص بالموجود ، فالمدوم لا يكون قديماً ولا محدثاً ، و لا خالقاً ولا مخلوقاً . فلزوم أحد القسمین حکم مشترك بينهما ، و الموجود من حیث هو مشترك بينهما .

« الجواب الثاني » أن يقال : هب أنهم قالوا : الموجود في الشاهد ينقسم الى الحايث والمباين . فان انقسام الشيء إلى قسمين حكم واحد ، ولكن ما يختص أحد القسمين حكم يخالف الآخر . فهب أن وجوب المباينة معلل بكونه جوهرًا ، ووجوب الحايثة معلل بكونه عرضًا ؛ لكن القدر المشترك وهو لزوم الانقسام وقبوله ووجوب الانقسام الى جوهر والى عرض حكم مشترك بينهما وهذا الحكم المشترك يجب تعليله بالقدر دون المختص ، لأن وجوب الانقسام ولزومه وقبوله وكونه بحيث ينقسم الى قسمين هو مورد التقسيم ، ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام ، فيجب تعليله بالمشترك . فانقسام هو الموجود من حيث هو ؛ لا وجود الجوهر خاصة ، ولا وجود العرض خاصة ، والموجود وإن لم يكن في الخارج إلا متميزاً فهذه قسمة الكلّي إلى جزئياته ، وكل كلي ينقسم إلى جزئياته فهذا حاله بخلاف الكلّي الموجود في الخارج كالإنسان مثلاً إذا قسم الى أجزائه من الرأس واليد ونحو ذلك .

الأجوبة عن

(السؤال الرابع)

(١)

وأما قوله في « السؤال الرابع » : لم قلتُم إنه لا بد من تعليله إما بالوجود ، وإما بالحدوث ، وما الدليل على الحصر . فانه يمكن أن يقال . هنا ثلاثة أشياء :

أحدها : أن يقال : البحث التام والسبر التام والاستقراء التام قد يفيد اليقين تارة كما يفيد الظن القوي أخرى . وهذا مما يقال في مواضع . وقول القائل : الشهادة على النفي غير معلومة . ليس بصحيح ؛ بل النفي قد يعلم تارة كما يعلم الاثبات .

الثاني أن يقال : هذا يفيد الاعتقاد القوي والظن الغالب ، وهذا فيه إنصاف وعدل ، وهو خير من دعوى البراهين القطعية التي يظهر عند التحقيق أنها شبهات وخيالات فاسدة .

(١) وهو قوله : لم قلتُم إنه لا بد من تعليله إما بالوجود وإما بالحدوث وما الدليل على الحصر .

ومن قال لا يجوز أن يحتج في هذا الباب إلا بالقطعي الذي لا يَحتمل النقيض قيل له « أولا » : أنت أول من خالف هذا ، فأنت دائماً تحتج بما لا يفيد الظن الغالب ، فضلاً عن اليقين .

وقيل له « ثانياً » لانسلم ؛ بل الواجب على كل انسان أن يأتي بما هو الحق فان كان عنده علم قاطع قال به ، وإن كان عنده ظن غالب قال به ، والمسائل التي تنازع بنو آدم فيها لأن يحصل للانسان فيها ظن غالب خير من أن يكون في الحيرة والجهالة ، أو يكون في التقليد ، أو الحجج الفاسدة ، كما هو الواقع كثيراً وسنتكلم إن شاء الله على هذا الكلام على الاحاديث .

وقيل له « ثالثاً » : هذا إذا انضم الى غيره حصل من مجموعهما اليقين ، وان لم يكن اليقين حاصلًا بأحدهما ، كغير ذلك من الأدلة السمعية والعقلية .

« الثالث » أن هذا يمكن تقريره بالتقسيم الدائر بين النفي والاثبات كما قررناه في مسألة الرؤية ، وهو أن يقال : المشترك بينهما إما أن يكون هو الوجود أو ما هو من لوازمه ، أو لا الوجود ، ولا شيئاً من لوازمه ، وما ليس هو الوجود ولا شيئاً من لوازمه يكون أخص من الوجود ؛ لأن ، اهو مساو له في العموم والخصوص وما هو أعم منه لازم له ، وأما الأخص منه كالحديث والامكان فليس بـ لازم له ؛ لأن الوجود قد لا يكون بمسكن ولا محدثاً ، بخلاف الأعم مثل جواز كونه مذكوراً ومعلومًا فان ذلك يلزم من انتفائه انتفاء كونه موجوداً لأنه أعم منه .

وان شئت قلت : إما أن يكون هو الوجود ، أو ما يساويه في العموم والخصوص ، او أعم منه ، أو أخص . فاذا كان أخص منه فاما أن يتناول الوجود

---

(١) وهو قوله . لا نسلم أن ما وجدنا لهذا الحكم علة سوى الحدوث أو الوجود الخ .

الواجب ، أو لا يتناولوه . فإن تناوله فهو في ذلك كالوجود . وإن لم يتناوله فإنه مستلزم الحدوث ؛ فإن كل مالا يدخل في مسمى واجب الوجود فهو محدث . فثبت أن العلة إما أن تكون هي الحدوث أو ما يشترط فيه الحدوث مثل ما هو أخص من الحدوث . وأما أن يكون هو الوجود أو ما يتناول واجب الوجود . وهذا التقسيم دائر بين النفي والإثبات ، واليه يرجع حقيقة قولهم : إما الوجود ، وإما الحدوث .

وهذا التحرير يظهر الجواب عن ( السؤال الخامس ) وهو قوله : لا نسلم أننا وجدنا لهذا الحكم علة سوى الحدوث أو الوجود . بيانه من وجهين : ( الأول ) أن من المحتمل أن يقال : المقتضي لقولنا ان الشيء إما أن يكون محايثا للعالم ، أو مباينا عنه بالجهة . كونه بحيث يصح الإشارة الحسية ، لأن كل شيئين صح الإشارة إليهما فاما أن تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر أو غيره .

الجواب عن  
( السؤال  
الخامس ) (١)

فيقال له : كونه بحيث تصح الإشارة الحسية إليه إما أن يكون مطابقاً للوجود في العموم والخصوص بحيث يقال الموجود لابد أن تصح الإشارة الحسية أصلاً أو تبعاً ، وأن كل موجودين فلا بد أن تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر أو غيره أو يكون أخص منه فإن كان مطابقاً له حصل المقصود ، وكذلك إذا كان أعم منه بطريق الأولى ؛ لأنه حينئذ تكون الحجة دليلاً على شيئين : على صحة الإشارة الحسية إليه وعلى كونه مبايناً للعالم . وإن كانت صحة الإشارة إليه أخص من الوجود بحيث تصح الإشارة الحسية إلى بعض الموجودات دون بعض ، فإن كان واجب الوجود داخلاً في ذلك صحت الحجة أيضاً .

(١) وهو قوله : كل محدث فإنه يصدق عليه كونه قابلاً للعدم والوجود الخ .



وإن لم يكن داخلًا في ذلك كانت صحة الإشارة مستلزماً للحدوث ، فيكون التعليل بصحة الإشارة الحسية تعليلًا بما يستلزم الحدث ، والتعليل بنفس الحدث كالتعليل بما يستلزم الحدث كما سنبينه إن شاء الله .

أما قوله في ( الوجه الثاني ) إن الجواهر والأعراض مشتركان في الأمر الذي به وقعت المخالفة بينهما وبين الباري ، فلم لا يجوز أن يكون هذا هو المقتضى لقبول الانقسام إلى المبين والمحيث ، وحينئذ يبطل قوله لا مشترك بينهما إلا الحدث .

يقال : هذه المخالفة لذات الباري المشتركة بينهما هي مستلزمة للحدوث ، فإنها من خصائصها لا توجد في الباري ، وما يختص الحدث مستلزم للحدوث . وإذا كان كذلك كان حكمه حكم الحدث ؛ فان قولهم : هو الوجود ، أو الحدث . كل وصف يستلزم الحدث فحكمه حكمه في ذلك ، وكل وصف لازم للوجود بحيث يلزم من عدمه عدم الوجود هو كالوجود ؛ فان رفع التعليل به يقتضى رفع التعليل بالوجود كما تقدم بيانه .

قوله في ( السؤال السادس ) : لم لا يجوز أن يكون المقتضى لهذا الحكم هو الحدث . قوله أولاً : الحدث ماهية مركبة من الوجود . قلنا : كل محدث فانه يصدق عليه كونه قابلاً للعدم والوجود . وأيضاً كون الشيء منقسماً إلى المحيث والمبين معناه كونه قابلاً للانقسام إلى القسمين ، فالقابلية إن كانت صفة وجودية كانت في الموضعين كذلك ، وإن كانت عدمية ، فكذلك . ولا يبعد تعليل عدم بعدم .

يقال : أما الحدث أو ما يستلزم الحدث فلا يجوز أن يكون هو علة للأمر الوجودي ؛ لأن ذلك مستلزم للعدم ، وما يستلزم العدم لا يجوز أن

الحدث أو ما  
يستلزمه لا يكون  
ماهية ذاتية  
الوجودي

يكون علة للأمر الوجودى ، فلا يعلل الأمر الوجودى الذى يختص بالموجودات دون المعدومات إلا بأمر وجودى يختص بالموجودات .

وكذلك لو أريد بالتعليل الملازمة . فان الأمر الوجودى لا يكون مستلزماً للأمر المستلزم للعدم ؛ لأنه يوجب أن يكون عدم مستلزماً الوجود ، والعدم لا يكون مستلزماً للوجود ، فلا تكون الرؤية ولا صحة الحاشية والمباينة مستلزماً لما يتضمن عدم ، سواء كان هو الحدوث أو ما يستلزم الحدوث ، إذ كل منها مستلزم للعدم والوجود ، لا مستلزماً للعدم إلا بطريق استلزامه لوجود يمنع غيره ، فيكون عدم ضد الوجود. أما أن يكون وجود جنس الأمر الوجودى معلقاً بوجود يشترط فيه أن يكون معدوماً فلا .

قوله : كل محدث يصدق عليه كونه قابلاً للوجود والعدم ، وكذلك كون الشيء منقسماً الى الحاشية والمباين . الى آخره . يقال له : هذا غلط من وجود :

قوله : كل محدث  
يصدق عليه  
قبول الوجود  
والعدم . فذلك  
من وجوه

أولها : أن الحدث الذى يجوز رؤيته هو الموجود دون المعدوم ؛ فان المعدوم لا يجوز رؤيته ولا يجوز تعليل رؤية الوجود المنقسم الى حاشية ومباين بأنه محدث منقسم الى موجود ومعدوم ؛ فان الحدث الذى يدخل فيه المعدوم لا يرى محالاً ، فهم أعم مما يرى ، والعلة لا تكون أعم من المعلول . وأيضاً فالحدث الذى يصدق عليه أنه قابل للوجود والعدم إنما هو حقيقته الذهنية التى لا وجود لها فى الخارج ، فهي تقبل أن تكون موجودة وأن تكون معدومة . وأما الوجود فلا يقبل ذلك ،

الثانى : أنه ليس قبول الحقيقة لأن تكون موجودة ومعدومة مثل قبولها لأن تكون حاشية لغيرها أو مباينة له ؛ لأن ذلك القبول لا يقوم بشيء موجود بل

هو حكم ذهني ، وأما هذا الثاني فهو صفة لأمر موجود ؛ فان الحاشية والمباينة صفة لأمر موجود ، وليس كل واحد من الوجود والعدم صفة لوجود .

الثالث : أن الشيء الذي قبل الوجود والعدم هو شيء بعينه يقبل الوجود والعدم تارة ؛ ليس الحدث ينقسم الى موجود ومعدوم . وأما الحاشية والمباينة فليستا صفتين متعاقبتين على حقيقة واحدة ؛ بل الحقيقة الموجودة المطلقة تنقسم الى محايث ليس موصوفاً بالمباينة وإلى مباين ليس موصوفاً بالحاشية ، فليس هذا نظير ذلك .

الرابع : أنا قد بينا أن الحكم الواحد هو لزوم أحدهما للوجود ، وهذا حكم واحد وجودي ؛ ولا يقال إن أحد الأمرين من الوجود والعدم يلزم الحدث ، بل الحدث بعد حدوثه لا يكون إلا موجوداً ، وقبل وجوده لا يكون إلا معدوماً . وإن أريد به الحقيقة أنه يلزمها أحد الأمرين ، فيقال : هو يلزمها إما الوجود وإما العدم ، ولزوم أحد الأمرين واحد وجود والثاني عدم لا يكون وجودياً بخلاف لزوم أحد أمرين وجوديين المباينة والحاشية فان لزوم أحد هذين يكون وجودياً .

الخامس : ان الصواب المتفق عليه بين أهل السنة وعقلاء الخلق أن العدم ليس بشيء في الخارج ، وإنما كان له وجود في العلم . وإذا كان كذلك فالحدث تارة يكون شيئاً وتارة لا يكون شيئاً ، فلا يكون كونه شيئاً وكونه ليس بشيء علة لكونه محايثاً أو مبايناً ؛ فالله هذين يختصان بما هو شيء ، وما هو شيء لا يكون علة لما يستلزم في أحد حاله أن لا يكون شيئاً ، أو لا يكون علة انقسام حاله إلى أن يكون شيئاً تارة وغير شيء أخرى .

وأما ما أورده على قوله : إن الجهل بالعلة يوجب الجهل بالعلول . من معارضة ذلك بأن يقال : العلم بالعلة يوجب العلم بالعلول فيقال عنه جوابان :

ما أورده على قوله : إن الجهل بالعلة يوجب الجهل بالعلول . من معارضة ذلك بأن يقال : العلم بالعلة يوجب العلم بالعلول فيقال عنه جوابان :

أحدهما القول بموجب ذلك ؛ فان كل ذي فطرة سليمة لم يتقلد مذهبا يصده  
ويغير فطرته اذا علم أن الشيء موجود علم أنه إما أن يكون محايثا لغيره وإما أن  
يكون مبايناً له ، كما يعلمون أن القائم بنفسه لا يكون إلا داخل العالم أو خارجه  
واذا قيل له : موجود لداخل العالم ولا خارجه ، أو قيل له : شئتان موجودان  
ليس أحدهما مبايناً للآخر ولا هو بحيث هو ، وفهم ذلك : أنكرته فطرته .

وقوله : الجمهور الأعظم وهم أهل التوحيد يعلمون أن الباري جل وعلا موجود  
ولا يعلمون أنه لا بد وأن يكون محايثاً للعالم أو مبايناً له . قلنا ليس الأمر كذلك ؛  
بل النفاة مغمورون في جانب أهل التوحيد أيضاً ، فيكون بالنسبة الى جماهير  
بنى آدم من المسلمين وغيرهم وجمهورهم تقلد هذا القول عن بعض حتى تغيرت  
فطرته ، ليس في هؤلاء أحد من سلف الأمة ولا أئمتها ، ولا فيهم الا من هو  
مجرّوح من المسلمين (١) ببدعة وان كان متأولاً فيها ومغفوراً له خطاه ، أو فيه  
ما هو أكثر من البدعة وهو الغالب على أئمة هذا القول من نوع ردة عن الاسلام  
ونفاق فيه وغير ذلك ، وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على أنهم من أضل الخلق  
وأجهلهم ، فلا يضرهم خلافهم في ذلك .

قوله : الجمهور  
يعلمون وجود  
الباري ولا  
يعلمون أنه لا بد  
أن يكون محايثاً  
الشئ

الوجه الثاني أن يقال : العلم أمر وجودي ، وأما عدم العلم فوصف عدمي ،  
والأمر الوجودي يتوقف على السبب التام ؛ بخلاف العدمي فانه يكفي فيه عدم  
السبب أو نقصه . وإذا كان كذلك فليس مجرد علم الانسان بالدليل علة كان  
أو غيرها يوجب علمه بالمدلول معلولاً كان أو غيره إن لم يستحضر في ذهنه دلالة  
الدليل على المدلول ويتفطن لما فيه من الدلالة . وهذا كما أن خلقا يسمعون كلام  
الله وهو الدليل الهادي ويشهدون آيات الله بالليل والنهار وهم عنها معرضون  
لعدم التفكير والتدبر . أما إذا علم الرجل الحكم فلا بد له من سبب يوجب العلم

(١) لعله : من الموسومين .

في قلبه ، وكون الشيء إما محايثا وإما مبائنا ، وإما قديماً وإما محدثاً ، ونحو ذلك . ليس هو الوصف الحسوس المشهود بالحس من المحايثة والمباينة ، وإنما هو الوصف العقول وهو لزوم أحد الوصفين للوجود ، وكون الوجود ينقسم إلى هذين فإن الموجود المطلق وجوده ذهني ، وكذلك الانقسام إلى قسمين هو حكم عقلي ، وكذلك لزوم أحد الوصفين لا بعينه حكم عقلي ليس بحسي . فإذا كان هذا الحكم يحكم به العقل بمجرد علمه وجود الشيء الحايث والمباين قبل علمه بكونه محدثاً علم أن العلم بهذا الانقسام العقلي لا يتوقف على الحكم بالحدوث ؛ بل يعلم بمجرد العلم بكونه موجوداً ، فلو كان المقتضى له ليس هو الوجود بل هو الحدوث أو ما يشترط فيه الحدوث كان الحكم بذلك بدون العلم بمقتضيه وملزومه حكماً للذهن بلا حجة ؛ فانه إنما يستدل على الشيء بعلمته أو معاوله أو يستدل باحد المتأولين على الآخر ، فإذا كانت جميع وجوه الأدلة منتفية انتفى العلم . فإذا كان العلم بهذا الانقسام موجوداً بدون هذه الوجوه علم أنها ليست أدلة فلا تكون داخلة في التعليل .

قوله : الأثر

المعلوم بالبدئية

لا يجوز أن يكون

علامة وصف

استدلالي

وكذلك قوله : الأثر المعلوم بالبدئية لا يجوز أن يكون علامة وصف استدلالي . إنما هو العلة التي توجب العلم بالحكم ، ولكن يجوز أن يكون المؤثر فيما ادركه الحس ما لم يذكره الحس ، ولكن الانقسام ليس من الأمور الحسية بل من الاحكام العقلية ، والعقل لا يحصر شيئاً قبل الاحاطة بأفراده ، ولا يلزم بين شيئين قبل العلم بوجه الملازمة ، فان لم يكن الوجود هو المقتضى لهذا الحصر والتقسيم وهذه الملازمة لم يحز حكم الذهن بذلك حتى يعلم دليلاً يدل على هذا الحصر والتقسيم وهذه الملازمة ، ولا يجوز أن يكون الحكم بديهياً ودليله نظرياً استدلالياً ، ومن يدير عقله علم أنه يحكم بهذا التقسيم وهذا اللزوم بمجرد العلم بالوجود قبل العلم بالحدوث وغيره ، فان لم يكن الوجود مقتضياً له لم يكن له أن يحكم

إلا بما أحسه ، وهذان هذا مبين لهذا وهذا محايث له . أما أن يحكم حكما عاما على جميع الموجودات : إما أن يكون محايثا ، وإما أن يكون مباينا . قبل علمه بتساويهما في ذلك فهو حكم بلا أصل . وهذا الكلام يحتاج إلى تقرير أن العلة الخارجة هي العلة الذهنية وإلا فيمكن النزاع في ذلك .

قوله ( السؤال السابع ) : لو كان الوجود واحداً في الأشياء والتأليف فكان متوحد بالاشتراك اللفظي

وأما قوله في ( السؤال السابع ) : لو كان الوجود واحداً في الشاهد والغائب ليس (١) الاشتراك اللفظي ، وهذا لا يمكن إلا بأن يكون الباري مثلاً للمحدثات ، أو يكون الوجود زائداً على الماهية ، والمخالفون لا يقولون بواحد منهما . فيقال : مثل هذا الكلام تكرر في تصانيف هذا الرجل ، وهو غلط عظيم في أظهر الأمور وأول الأمور المعقولة من « العلم الإلهي » و « العلم الكلي » وهو وجود الحق ووجود الخلق ؛ ولهذا يغلط به من نقل مذاهب الناس .

مذهب : جامعة الاشتراك أن الوجود واحد في ذاته بالتواطؤ ، لا بالاشتراك اللفظي فقط

فإن مذهب عامة الناس بل عامة الخلائق من الصفاتية كالاشعرية والكرامية وغيرهم أن الوجود وهو (٢) مقولاً بالاشتراك اللفظي فقط ، وكذلك سائر أسماء الله التي سمي بها وقد يكون لخلق اسم كذلك مثل الحي والعليم والتقدير ؛ فإن هذه ليست مقولة بالاشتراك اللفظي فقط ؛ بل بالتواطؤ ، وهي أيضاً « مشككة » فإن معانيها في حق الله تعالى أولى وهي حقيقة فيها . ومع ذلك فلا يقولون إن ما يستحقه الله تعالى من هذه الأسماء إذا سمي بها مثل ما يستحقه غيره ولا أنه في وجوده وحياته وعلمه وقدرته مثلاً لخلقه ، ولا يقولون أيضاً إن له أو لغيره في الخارج وجوداً غير حقيقتهم الموجودة في الخارج ؛ بل اللفظ يدل على قدر مشترك إذ أطلق وجرد عن الخصائص التي تميز أحدهما ، وهو لا يستعمل

(١) كذا بالأصل . ولعله : لكان مقولاً بالاشتراك اللفظي . أو : ليس إلا مقولاً بالاشتراك اللفظي .  
(٢) كذا بالأصل . وصوابه : ليس سكما يدل عليه ما بعده .

كذلك في أسماء الله فقط ، ولا هو موضوعاً في اللغة كذلك ، وإنما يذكر  
كذلك في مواضع تجرد عن الخصائص كما تجرد في المناظرة لأشياء يحتاج إليها ،  
فيقدر تجرده عن الخصائص تقديرأ كما يقدر أشياء لم توجد ، وهو حينئذ دال  
على قدر مشترك بين المسميين ؛ ولكن ذلك المشترك ليس بمجموع حقيقة كل منها  
لوجوده في الخارج ؛ فان لفظ « الموجود » إذا جرد يدل على الموجود المطلق  
لم يكن الوجود المطلق حقيقة إلا في الذهن . وأما الوجود الخارجي فوجود كل  
موجود معين مميز عن الآخر نختص به ، وذلك الجسم المطلق (١) والحيوان المطلق  
والإنسان المطلق .

وقد تقدم غير مرة أن حقيقة ذلك أن هذه الحيوانية الخارجية المعينة تشبه  
هذه الحيوانية ، وهذه الإنسانية الخارجية تشبه هذه الإنسانية ، فينبغي مشابهة من  
هذا الوجه وإن كانت بينهما مخالفة من وجوه أخرى . وإذا قيل هذا موجود  
وهذا موجود فقيمة إثبات أصل الوجود والثبوت والكون لكل منهما ، وأن  
ما لهذا يشبه ما لهذا من هذا الوجه ، وهذا المعنى الذي اشتركا فيه واشتباها في غاية  
البعد عن حقيقة كل منهما ، كما أن حقيقة كل منهما يكون في غاية البعد عن  
حقيقة الآخر ، فوجود أحدهما في الخارج هو عين حقيقته . فإذا قيل إن سائر  
الحقائق والماهيات تشاركها في مسمى الحقيقة والماعية أو تشبهها في ذلك كانت  
هذا الشبه البعيد في غاية البعد عن الحقيقتين ؛ ولكن الأمور العظيمة الاختلاف  
بالحقيقة قد تشبه في أمر ما ، وهو الذي اشتركت فيه . وأعم هذه الأمور  
هو الوجود والثبوت والكون ، فمن كان نظره في هذا كان نظره في أبعد الأشياء  
عن حقيقة الرب .

(١) لعله : وذلك كالجسم المطلق ، إذ المقصود التمثيل .

وكثير من هؤلاء يعتقد أنه قد أدرك حقيقته أو أنه لا حقيقة له إلا ذلك ،  
وهؤلاء من أعظم الخلق تمثيلاً لهم بكل شيء ، وتشبيهاً له بكل شيء ، وقد  
جعلوا كل شيء ندأً له وكفواً حيث جعلوا حقيقته هي الوجود المطلق ، وذلك  
يثبت لكل موجود ، فهم أعظم الخلق إشراكاً بالله . ومن هنا قال الاتحادية  
منهم : إنه وجود كل شيء ، وأنه وجود الموجودات كلها ونحو ذلك مما هو من  
أعظم الاشراك والتعطيل .

وأصل هذا أن الاشتراك أو الاشتباه في أمر ما يسمى الوجود أو الحي أو غير  
ذلك لا يقتضي التماثل بوجه من الوجوه ؛ بل يقتضي نوع اشتباه ، وقد يكون  
بعيداً عن التماثل . وهذا الرازي كثيراً يظن (١) أن الاشتراك في شيء هو التماثل ،  
فحكم على المشتبهين في شيء بحكم المتماثلين ، ثم إنه في موضع آخر يناقض ذلك  
حتى يجعل الأمور المتماثلة في الحكم لا تماثل في العلة ، والأمور المتماثلة في العلة  
لا تماثل في الحكم ؛ إذ هو متناقض في عامة كلامه .

إيضاح حقيقة  
القول بأنها  
متواطئة في حقيقة  
كثير من هؤلاء  
يعتقد أنه أدرك  
حقيقته أن أنه  
لا حقيقة له إلا  
ذلك .

ثم أن هؤلاء المتفلسفة والمتصوفة وسائر الملاحدة من القرامطة وغيرهم الذين  
يقولون حقيقته هي الوجود المحض أو المطلق أو نحو ذلك يزعمون أنهم أبعد الخلق  
عن التشبيه ، وأنهم هم الموحدون المحققون للتوحيد ، حتى ينفوا الصفات والأسماء  
نفياً (٢) منهم زعموا التشبيه هم أعظم الخلق تشبيهاً وتمثيلاً وإشراكاً وجعل  
إنداداً لله ، معاهم عليه من التعطيل ، وأبعد الخلق عن أن يوحدوا الله تعالى  
بوحدايته التي انفرد بها عن سائر مخلوقاته .

الاشتراك في أمر  
ما لا يقتضي  
التماثل .

فإنهم إذا جعلوا حقيقته الوجود المطلق فهذا القدر ثابت لكل موجود ،  
فقد جعلوا حقيقته ما هو ثابت لكل شيء فقد (٣) حقيقة الله تشركه فيها

(١) لعله : كثيراً ما يظن .

(٢) كذا بالأصل . أي خوفاً من الوقوع في التشبيه على حد زعمهم .

(٣) لعله سقط هنا كلمة : جعلوا



البعوضة والنملة ؛ بل الكلب والخنزير ، وقد يصرحون بأن وجود الكلب والخنزير عين وجوده ، وهذا من أغاظ الأشرار والكفر برب العالمين وهو تعطيل الله ؛ إذ لا وجود للوجود المطلق إلا في المعين . فإذا لم تثبت له حقيقة موجودة مختصة به منفصلة عن الموجودات لزم تعطيله ؛ ثم إن حقيقته التي اختص بها وامتاز بها عن خلقه لا يثبتونها ، ربها وجبت له الوحدانية والوجود من حيث هو وجود كالثبوت والكون وكونه حقاً ، وهذا القدر ثابت لكل ما خلقه وسواه ، وهو سبحانه رب كل موجود سواء خالقه وباريه ، ليس كمثله شيء من ذلك ، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون عواً كبيراً .

الذين يجعلون  
حقيقته صبي  
الوجود المطلق  
هم أعظم الناس  
تشبيهاً .

وهذا الموضع قد أوسعنا القول فيه في مواضع غير هذا (١) وهو منشأ الأشرار والضلال في طوائف من الفلاسفة والاتحادية وسائر الملاحدة الذين يعصمهم معنى الجهمية وإن كان لبعضهم عن بعض في ذلك مزية .

منشأ هذا  
التشبيه من  
القياس الفاسد

ومنشأ هذا من القياس الفاسد والتمثيل برب العالمين والتسوية بينه وبين غيره ، كما قال تعالى : ( فكذبوا فيها هم والعاوين . وحنود إبليس أجمعون . قالوا وهم فيها يختصمون . تا الله إن كنا لفي ضلال مبين . إذ نسويكم برب العالمين . وما أضلنا إلا الجرمون ) وأصل الأشرار الذي هو من القياس الفاسد هو إبليس أول من قاس قياساً فاسداً ، وهو إمام المشركين وقائدهم ولا ينجو منه إلا المخلصون الذين اثبتوا لله ما يختص به من الصفات والعبادات ، كما قال : ( فبعرزتكم لأغوينهم أجمعين . إلا عبادك منهم المخلصين ) وقال تعالى ( إنه ليس له سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون . إنما سلطانه على الذين يتولونه والذين هم به مشركون ) . وهذا باب واسع ليس هذا موضعه .

(١) انظر رسالته « التدمرية » ورده على الاتحادية .

وذلك أنهم يجردون أسماء هذا وصفاته وأسماء هذا وصفاته فيسبون بينهما ويجردون القدر المشترك بينهما فيثبتونه حقيقة خارجة ، وقد يجعلون هذا الذي جردوه هم بأذهانهم فقدروه في أنفسهم هو الحقيقة الموجودة في الخارج ، ثم قد يجعلون هذا ثابتاً لكل موجود في الخارج ، كقولهم : هو في كل مكان بذاته . وقولهم : هو نفس وجود الموجودات . وهو الوجود المطلق ، ونحو ذلك .

بيان غلطه

ومغالطته في

السؤال الثامن

وأما ( السؤال الثامن ) فقوله في المعارضة : إن المقتضي لقبول الانقسام في الجوهر والعرض لو كان هو الوجود لزوم في الجوهر وحده أن يقبل الانقسام الى الجوهر والعرض ، وكذلك في العرض ، وهو محال . فيقال : هذا غلط ظاهر ، ومغالطة قبيحة ، وذلك ان هذا الموجود إما أن يراد به الموجود المعين الخارجي . فيكون المعنى أنه يلزمه أحد الحكمين إما الحايثة وإما المباشنة ، لا يقال فيه إنه منقسم إليهما ، وعلى هذا فالجوهر الموجود يلزمه أحدهما ، والعرض الموجود يلزمه أحدهما . فاما أن يراد به الوجود المطلق الكلي الذي هو مورد التقسيم إلى الأقسام فهذا إذا قيل إنه ينقسم الى محايث ومباين فهو كقولنا ينقسم الى جوهر وعرض ، ولا يلزم من قبول القسمة أن يكون أحد قسميه القسمة التي يقبلها هو ؛ بل هذا جمع بين التقيضين .

الجواب عن

السؤال التاسع

وأما قوله في ( السؤال التاسع ) إن ما ذكرتموه من الدليل قائم في صور كثيرة ، مع أن النتيجة اللازمة عنه باطلة ، وهذا يدل على أنه منقوض ، وبيانه من وجوه :

الأول : أن كل ما سوى الله محدث فتكون صحة الحدوث حكماً مشتركاً ، فلا بد لها من علة مشتركة ، والمشارك الحدوث أو الوجود ، والحدوث لا يكون علة صحة نفسه ، فوجب كونها معللة بالوجود ، فيلزم أن يكون الله محدثاً (١) .

(١) تقدم كلام الرازي في لفظ هذا السؤال مبسوطاً فليراجع هناك .

صحة الحدوث  
معللة بالامكان  
انشخاص .

فيقال : صحة الحدوث ليست من أحكام الأمور الوجودية ؛ بل من أحكام الأمور التي يمكن وجودها سواء كانت موجودة أو لم تكن ، بخلاف الحاشية والمباينة فإنها مختصة بالوجود دون العدم . وأما صحة الحدوث فهي مشتركة بين الوجود الممكن وبين كل معدوم ممكن ، فبينها وبين لزوم الحاشية أو المباينة عموم وخصوص ، إذ صحة الحدوث يعم المعدوم الممكن بخلاف لزوم الحاشية أو المباينة ، وبخلاف الرؤية . وأما لزوم الحاشية أو المباينة والرؤية فلا يعلم انتفاؤه عن الله ؛ بخلاف صحة الحدوث فإنه يعلم بالضرورة انتفاؤه في حق الله تعالى . وإذا كان كذلك فيجب أن تكون علة صحة الحدوث ما يطابقه في العموم ، وذلك ليس هو الحدوث فإنه أخص منه ، إذ ليس كلما صح حدوثه كان محدثاً ، ولا الوجود فإنه ليس كل موجود يصح حدوثه ، والمطابق له هو الامكان الخاص ، فصحة الحدوث معللة بعلة مشتركة وهي الامكان الخاص ، وهذه علة مطردة منعكسة كتعليل الوجود بالرؤية ولزوم الحاشية والمباينة .

تقوله : أن كل  
وجود في الشاهد  
شهو إما حجب  
أو قائم به .  
عنه جوابان .

وقوله في « الوجه الثاني » : إن كل موجود في الشاهد فهو إما حجب أو قائم بالحجب ، ثم نذكر التقسيم إلى آخره حتى يلزم أن يكون الباري إما حجبا أو قائما بالحجب ، والقوم لا يقولون بذلك . فعنه جوابان :

أحدهما : أن المعني بالحجب في اللغة الظاهرة هو الشيء الكثيف المتحد كالحجر والتراب خلاف الهوى ؛ فإنه لا يسمى في اللغة المشهورة حجماً ؛ فإن كان مقصوده هذا فليس كل موجود في الشاهد إما حجبا أو قائماً بالحجب .

فإن أراد به أن كل موجود في الشاهد فهو إما جسم وإما عرض أو إما جوهر وإما عرض ، ويذكر التقسيم إلى آخره .

فيقال له : « لفظ الجوهر » و « العرض » في الاصطلاح الخاص ليس نفيها

عن الله من الشريعة ، كما أنه ليس اثباتها من الشريعة ؛ بل سلف الأمة وأئمتها أنكروا على من تكلم بنفيها كما أنكروا التكلم باثباتها أو أكثر ، وعدوا ذلك بدعة ؛ فليس لاحد أن ينفي بهذين اللفظين الذين ليس لهما أصل لا في نص ولا في اجماع ولا أثر الا بحجة منفصلة غير هذا اللفظ ، إذ الحجج التي يستدل فيها باللفظ لا بد أن يكون لفظها منقولاً عما يجب اتباع قوله وهو الكتاب والسنة أو الاجماع ، فكيف باللفظ الذي لا ينقل عن إمام في الدين ولا أحد من سلف الأمة .

وأما المعاني المرادة بهذين اللفظين فلا بد من تفسيرها ؛ فان الناس متنازعون فيما يريدون بهذه الألفاظ من المعاني ، ومتنازعون في لزوم تلك المعاني لبعض وغير ذلك . وإذا كان كذلك فان فسر مفسر معنى الجوهر والعرض بما لم يعلم انتفاؤه في حق الله تعالى كان ذلك طرد الدليل ، فلا ينتقض به ولا ينتقض الدليل حتى يبين أن هذا التقسيم يمكن في بعض المعاني التي يجب نفيها عن الله تعالى ولم يفعل ذلك .

وذلك يظهر بالوجه الثاني ، وهو أن قوله : وهم لا يقولون به . قياس الزامي ، وقد تقدم أنه قد قال إن هذا الدليل ليس بحجة لافي النظر ولا في المناظرة ، وذلك أن هذا الدليل إن كان مستلزماً لثبوت مسمى الجسم والعرض كان حجة عليهم في هذا الموضع ، كما هو حجة على اولئك في المواضع الأخر . فاذا ذكروا فرقاً فان كان ذلك الفرق صحيحاً لم يصح النقض بالجسم والعرض ، وإن لم يكن الفرق صحيحاً لم يكن نفياً لمسمى الجسم والعرض صحيحاً على التقديرين ، فلا يلزم بطلان هذه الحجة .

وأما قوله في « الوجه الثالث » ( ١ ) إن كل موجودين فلا بد وأن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً عنه في أي جهة كان وساق التقسيم إلى آخره . حتى يلزم كونه محايثاً للعالم أو مبايناً عنه في أي جهة كان ؛ وذلك يقتضى أن لا يختص بجهة فوق ؛ بل يلزم صحة الحركة على ذاته من فوق الى السفل وكل ذلك عند القوم محال . فعنه أجوبة :

أحدها : أنه ليس كل موجودين فلا بد وان يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً عنه في أي جهة كان ؛ بل من الأجسام الموجودة ما يمتنع مع بقاء حقيقته أن يكون من الآخر إلا في جهة معينة ، كما أن رأس الانسان يمتنع أن يكون إلا فوق ، وبطن قدمه يمتنع أن يكون إلا في أسفله ، ولو غير ذلك خرج عن حقيقته ، وكذلك العرش يمتنع أن يكون في أسفل سافلين ، وأسفل سافلين يمتنع أن يكون فوق العرش .

الثاني : أن يقال : ماتعنى بقولك : فلا بد وأن يكون محايثاً ، أو مبايناً عنه في أي جهة كان ؟ أتعنى أن العقل يشهد أنه لا بد من وجوب المباينة ولو بأي جهة كان ؟ أو تعنى أنه لا بد مع وجوب المباينة من جواز المباينة من جميع الجهات ؟ فهذان معنيان متغايران ؛ فان وجوب مطلق المباينة من غير تعيين جهة غير وجوب المباينة ووجوب جوازها بكل جهة . فان عنى أن كل موجودين فانه لا بد وأن يتحايثا ، أو يباين أحدهما الآخر ، وأنه لا بد مع ذلك أن يجوز مباينته من جميع الجهات . فهذا القدر ليس معلوماً بالبديهة ولا بالحس ، وكثير من الناس ينازع في كثير من ذلك .

(١) بالأصل : الرابع . وصوابه الثالث كما في التأسيس .

وبالجملة ليس هذا هو العلم البديهي الذي يعلم في المشهودات ؛ فانا لا نعلم أن كل ما هو قائم بنفسه يجوز أن يكون في جميع الجهات من كل قائم بنفسه ، هذا لا يعلم بالبديهة بحال ؛ وإذا لم يكن معلوما بالبديهة لم يجب أن يعلل بعلّة تعم الوجود حتى نعلم ثبوته ، وحينئذ فمن الناس من يقول ليس هذا ثابتاً لجميع المخلوقات . ومنهم من يثبت للمخلوق دون الخالق . وإذا كان الأمر كذلك فإن المنازع يقول : قد قام الدليل على أن هذا ليس ثابتاً لجميع الموجودات ، وليس هو مما علم بالبديهة أنه يشترك فيه جميع المشهودات ، فلا يكون نظير حجتنا إذا علم اختصاصه ببعض الموجودات ، فانه يعلل بما يختص به .

الوجه الرابع : أن الاستدلال بما يجب لكل موجودين ، والواجب لكل موجودين أن يكونا متباينين ، أو متحايثين . أما كون أحدهما يصح أن يكون مبايناً للآخر من جميع جهاته فهذا ليس هو الواجب لكل موجودين ، والحجة كانت فيما يلزم الوجود من الحايثة أو المباينة ، واللازم له أصل المباينة . أما المباينة من جميع الجهات فليس ذلك بلازم وإن كان جائزاً ؛ بل يجوز أن يجعل الله بعض الأشياء لا تباين إلا بجهة معينة .

الخامس أن يقال : ليس للعالم إلا جهتان وهي العلو ، والسفل ؛ فأما العلو فانه مختص بالله تعالى . وأما أسفل سافلين فذلك « سجين » وهو المركز الذي لا يسع إلا الجوهر الفرد ، وكل قائم بنفسه فانه يصح أن يكون مبايناً عنه بجميع الجهات ؛ لأن كل ماسواه يصح أن يكون فوقه . وإن كان كذلك فيقال بموجب المعارضة ، وهو أن الله تعالى يجوز أن يكون مبايناً للعالم من جميع جهاته ؛ لأن جميع جهاته هي العلو ، ليس له جهة أخرى . فظهر القول بموجب الحجة ، ألا ترى أن سطح العرش مباين للعالم كذلك .

السادس : أن قوله : ذلك يستلزم صحة الحركة عليه من الفوق الى السفلى ،  
وهم لا يقولون بذلك . فنقول : هذا قياس الزامي ، وفي صحة الحركة نزاع مشهور ،  
وهم يدعون ثبوت الفارق فان صح ما يدعونه من الفارق وإلا كانت هذه الحجة  
حجة عليهم في المسألتين جميعاً ولا يتفصل ذلك كما تقدم نظيره .

وأما قوله في ( الرابع ) : إن كل موجودين في الشاهد فانه يجب أن يكون  
أحدهما محايثاً أو مبايناً عنه بالجهة ؛ والمباين بالجهة لا بد وأن يكون جوهرأ فردأ  
أو مركباً من الجواهر ، وكون كل موجودين ( ١ ) في الشاهد على أحد هذه  
الأقسام الثلاثة - أعنى كونه عرضأ ، أو جوهرأ فردأ ، أو جسمأ مؤتلفأ - لا بد  
أن يكون معللاً بالوجود ، فوجب أن يكون البارى على أحد هذه الأقسام الثلاثة ،  
والقوم ينفكرون ذلك ؛ لأنه عندهم ليس بعرض ولا بجوهر ولا بجسم مؤتلف  
من الأجزاء والابعض .

فيقال له : أما تسمية صفاته عرضأ : فان منهم من سمي صفاته أعراضأ ،  
مع أن النزاع في ذلك لفظي ، وذلك أن الجهمية من المعتزلة وغيرهم الذين ينفون  
الصفات لما رأوا أن الصفات تقوم بالأجسام وهي الأعراض أيضاً وبها أوبعضها  
احتجوا على حدوث الموصوف الذي قامت به ، وقالوا إنها لا تقوم إلا بمتحيز ولا تقوم  
إلا بمحدث نفوها عن الله تعالى . وقالوا من أثبتها فقد قالوا إنه يقوم به الأعراض  
وهي لا تقوم إلا بمتحيز فيكون متحيزأ محدثاً . فسلك معهم مثبتة الصفات ثلاثة مسالك :

«أحدها» قول من يقول : له صفات لكن ليست أعراضأ أو لا تسمى أعراضأ ،  
لأن العرض ما يعرض لحله ويزول عنه ، وصفاته لازمة لذاته ليست زائلة عنها ،  
وهذا مما قوى عند هؤلاء أن يقولوا : الأعراض لا تبقى زمانين أصلاً ، ليكون  
هذا فرقاً بين صفات الله تعالى وصفات المخاوقين من تسمية صفات المخلوقات أعراضأ

الجهمية سمت  
الصفات أعراضاً  
ونقتها وسمت  
الموصوف بها  
جسمأ فسلك  
الناس معهم  
ثلاثة مسالك .

دون صفات الخالق وبهذا وأمثاله انتحلوا دعوى السنة في قولهم الأعراض لا تبقى زمانين ؛ لأن هذا مما وكدوا به في اعتقادهم مذهب أهل السنة في ثبوت صفات الله تعالى ، وهذه طريقة الكلائية والأشعرية ومن وافقهم من الفقهاء من أهل المذاهب الأربعة وغيرهم .

« والمسلك الثانى » طريقة من لا ينازعهم في تسمية صفات الله تعالى أعراضاً كما لا ينازعهم في تسمية من قامت به الصفات جسماً ، ولا يقول أيضاً بأن الأعراض لا تبقى ؛ بل الأعراض التى فى الحس باقية هي باقية كالألوان وغيرها ؛ بخلاف ما ليس باقياً كالحركة ، وهؤلاء يقولون : هب أن الأعراض قامت به وهب أنه جسم فليس يلزم من ذلك محذور ، وهذا قول طوائف من الصفاتية من الكرامية والشيعة ومن وافقهم من الفقهاء وغيرهم .

« والمسلك الثالث » ان لا يقولوا صفاته أعراض ، ولا يقولوا ليست أعراضاً ، كما لا يقولون إنه جسم ، ولا أنه ليس بجسم ؛ لأن ذلك كله بدعة مذموم عند سلف الأمة وأئمتها ، ولأن النزاع فى ذلك ان كان فى معنى وجب اثبات المعنى الحق دون المعنى الباطل ، فيسأل النفاة المثبتة ما أرادوا بذلك . فان أثبتوا حقاً وباطلاً أقرّوا الحق دون الباطل ، وكذلك النفاة إن نفوا حقاً وباطلاً نفى الباطل دون الحق ، ومن أثبت حقاً أو نفى باطلاً أقر ، ومن أثبت باطلاً أو نفى حقاً منع . وإن كان النزاع فى اللفظ فما يوصف به البارئ نفيّاً وإثباتاً من الأسماء والصفات فالمتبع فيه الشريعة ، فلا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه — أو وصفه به رسوله لا من الإثبات ولا من النفي . والله سبحانه وتعالى قد أخبر أنه أحد صمد ، ونزه نفسه عن الوالد والولد والشريك والكفو والسمي والحاجة والنوم والموت وغير ذلك ما دل عليه القرآن .



ولم يذكر هو ولا رسوله ولا أهل العلم والايان به أنه ليس بجسم ولا جوهر ولا متحيز ولا في جهة ، ولا أن صفاته ليست بعرض ولا قائمة بالغير ولا نحو ذلك ، وكذلك في الاثبات : له الأسماء الحسنی التي يدعى بها وليس في تلك الأسماء أنه جسم ولا جوهر ونحو ذلك ، ولا أن صفاته تسمى أعراضاً ونحو ذلك ؛ فلم يكن واحد من هذين مشروعاً على الاطلاق ، ولا هو أيضاً منهياً عنه على الاطلاق ؛ بل إذا اثبت الرجل معنى حقاً ونفى معنى باطلاً واحتاج الى التعبير عن ذلك بعبارة لأجل افهام المخاطب لأنها من لغة المخاطب ونحو ذلك لم يكن ذلك منهياً عنه ؛ لأن ذلك يكون من باب ترجمة أسمائه وآياته بلغة أخرى ليفهم أهل تلك اللغة معاني كلامه وأسمائه ، وهذا جائز ؛ بل مستحب أحياناً ؛ بل واجب أحياناً ، وإن لم يكن ذلك مشروعاً على الاطلاق كمخاطبة أهل هذه الاصطلاحات الخاصة في أسماء الله وصفاته وأصول الدين باصطلاحهم الخاص إذا كانت المعاني [ التي ] تبين لهم هي معاني القرآن والسنة ، تشبه قراءة القرآن بغير العربية ، وهذه الترجمة تجوز لافهام المخاطب بلا نزاع بين العلماء . وأما قراءة الرجل لنفسه فهذا لا يجوز عند عامة أهل العلم لافي الصلاة ولا في خارج الصلاة ، وجوزه بعضهم مطلقاً لكن لمن لم يحسن العربية ؛ لكن المخاطبة ليست كقراءة القرآن ؛ لكن تشبه ذكره والثناء عليه والدعاء له بما لم يوقت الشارع فيه شيئاً بعينه ، ولهذا يكره أيضاً عند كثير من العلماء أو أكثرهم تغيير العربية إلا للحاجة ، ومنهم من لم يكرهه .

إذا تبين ذلك فجوابه من وجوه :

الجواب عن هذا الوجه « أولا » أنه الزامي .

أحدها : أن هذا الوجه الذي ذكره هو من الوجوه الالزامية ، وهذه ليست

بحجة لا للنظر ولا للمناظر كما تقدم غير مرة ، وذلك أن هذه الحجة إما أن توجب أن كل موجودين في الشاهد على أحد هذه الأقسام ، أو لا توجهه . فان لم

توجهه فلا يضر، وان أوجب ذلك ولم يذكر الفارق فرقا بين الموضعين والا كانت حجة عليهم في الموضعين وكان له أن يقول أنا إنما أثبت الجسم والجوهر والعرض لكذا وكذا، فان كان هذا فرقا صحيحا بطل الالتزام، وان لم يكن فرقا صحيحا تاما امتنع الحكم؛ إذ ليس في ذلك نص ولا اجماع عام.

الوجه الثاني : أن يقال : كون الموجود في الشاهد جوهرًا فردًا أو ليس بجوهر فرد ليس ذلك بمشهود ولا معلوم بحس ولا ضرورة كالعلم بأن الموجود في الشاهد إما مبين وإما محايث؛ بل في ذلك نزاع عظيم بين المتكلمين، وهذا المؤسس هو من المتوقفين في اثبات الجوهر الفرد، وقد حكى التوقف فيه عن حكاية من أذكىاء الطوائف : كآبي الحسين البصري وأبي المعالي الجويني . وإذا لم يكن هذا معلوما بالحس والاضطرار لم يكن نظير تلك الحجة .

« ثانية » كون  
الموجود جوهرًا  
فردًا أو خلافة  
ليس بمعلوم .

الوجه الثالث : أن من ينكر الجوهر من أهل الكلام والفلسفة أو من توقف فيه يمنع الانقسام إلى هذه الثلاثة، وهؤلاء طوائف كثيرون .

« ثالثاً، ورابعة »  
منع الانقسام  
إلى الثلاثة ،  
وليس كانقسام  
الموجود إلى قائم  
بنفسه أو بغيره

الوجه الرابع : أن قوله : إن المبين بالجهة لا بد وأن يكون جوهرًا فردًا، أو يكون مركبا من الجواهر وكون كل موجودين في الشاهد على أحد هذه الأقسام الثلاثة أعنى كونه عرضاً أو جوهرًا فرداً أو جسماً مؤتلفاً لا بد وأن يكون معللاً بالوجود . يقال له : ليس كون الأشياء القائمة بأنفسها في الشاهد مركبة من الجواهر وأنها إما جوهر فرد وإما جسم مؤتلف مما يعلم لا بحس ولا بضرورة كما يعلم أن الموجود إما أن يقوم بنفسه وإما أن يقوم بغيره؛ بل في ذلك نزاع عظيم بين الناس نفيًا وإثباتًا ووقفًا، وإذا كان كذلك لم يكن نظيرًا له .

الوجه الخامس : أن من يقول الجسم واحد في نفسه ليس مركباً من الجواهر من أهل الكلام والفلسفة سواء قالوا ينقسم الى جزء لا يقبل القسمة أو قالوا يقبل القسمة الى ما لا يتناهى ينازعون في هذا الانقسام ، ويقولون لانسلم أن القائم بنفسه لا يكون إلا مركباً من الأجزاء أو جوهرأ فرداً ، وهؤلاء طوائف كثيرة .

« خامساً » من يقول ليس مركباً من الجواهر ينازع في هذا الانقسام .

الوجه السادس : أن يقال : قد مر الكلام على معنى القسمة والتركيب ، وأن حاصله يعود الى تميز شيء من شيء كامتياز صفة من صفة ، وأن ذلك مما يجب الاعتراف به في حق كل موجود ، فانه يمتنع أن يكون شيء من الموجودات بدون ذلك ، وان كان كذلك لم يكن ما يلزم الوجود مما سموه انقساماً وتركيباً محالاً فاذا أوجبت الحجة القول به قيل به .

« سادساً » وسابعاً ان لم يلزم من الانقسام والتركيب محال فهم يقولون به

الوجه السابع : أن يقال : إن عنيت بكونه عرضاً أنه صفة قائمة بالموصوف ويكون منقسماً أي فيه نوع تميز فهذا يلتزمه أهل الاثبات للعلو ، وان عنيت بكونه عرضاً أنه يعرض ثم يزول وبكونه منقسماً مركباً أنه يقبل التفرق والاجتماع بعد التفرق فيقال هذا وصف له بعدم بعد الوجود وبوجود بعد عدم . واذا كان هذا كذلك لم يمتنع أن يكون الموجب لذلك متضمناً لعدم . فان الممتنع تعليل الأمر الوجودي كالرؤية ولزوم أحد الوصفين الموجودين بما فيه عدم . أما الوصف المشتمل على عدم فلا يمتنع تعليله بالوصف المشتمل على عدم .

« ثامناً » ان العرض الذي يختص به المخلوق عند عدمه بعد وجوده . وأقل ما في ذلك أنه يجوز عدمه بعد وجوده ، والجسم المخلوق إما أن يكون متفرقاً في نفسه منقسماً قسمة حقيقية بحيث يكون بعضه منفصلاً

الوجه الثامن : وهو أن العرض الذي يختص به المخلوق جوهر عند من يقول ذلك ويفرق بين صفة الخالق وصفة المخلوق مما يمتنع بقاءه ويجب عدمه بعد وجوده . وأقل ما في ذلك أنه يجوز عدمه بعد وجوده ، والجسم المخلوق إما أن يكون متفرقاً في نفسه منقسماً قسمة حقيقية بحيث يكون بعضه منفصلاً

عن بعض ، وإما أن يكون قابلاً لذلك . وعلى التقديرين فلا يكون هذا الحكم صفة للموجود من حيث هو موجود ؛ فإن الموجود من حيث هو موجود لا يكون واجب العدم ، ولا واجب التفرق والافتصال . وإذا كان كذلك كان نفس هذا الوصف المذكور يوجب أن يختص ما يجوز عليه العدم والتفرق .

الوجه التاسع : أن وجوب العدم أو التفرق لا يجوز تعليله بالوجود ، فإن

« تاسعاً » أن  
وجوب العدم أو  
التفرق لا يجوز  
تعليله بالوجود

الوجود نفسه لا يوجب التفرق والعدم ؛ فإن العدم ينافي الوجود ، والشيء لا يكون موجباً لما ينافيه . وكذلك التفرق هو نوع من عدم الكمال ؛ فإن الاجتماع صفة كمال وقوة والافتراق ينقص تلك القوة والكمال . وكذلك يسمى الشيء « جليلاً » والجمال مشتق من الاجمال الذي هو الجمع والضم ؛ ولهذا يقال : كل ألم في العالم فأصله من تفرق واجتماع . فكون الشيء موجوداً أو مقصوداً بحيث يحصل به الفرح والسرور لا يناسب تفرقه واختلاله ، وإنما يناسب اجتماعه وإكماله ؛ ولهذا كان الاسم ( الصمد ) فيه معنى الاجتماع المنافي للتفرق ، وفيه اجتماع الخلق اليه بحيث يكون هو المقصود لهم في العبادة في الدعاء ، والعبد لا بد له من قصد يقصده ، والشيء إنما يقصد لنفسه أو لغيره ، والله هو المقصود للمعبود لنفسه وهو المدعو المسؤول الذي يسأل منه كل شيء . وإذا كان كذلك تبين أن هذا الحكم لا يجوز تعليله بالوجود المطلق ولا بما يشتمل على الوجود الواجب .

وأما قوله في ( الوجه الخامس ) : إذ كل موجود يفرض مع العالم فهو إما أن يكون مساوياً للعالم أو زائداً عليه في المقدار أو انقص منه في المقدار . فانقسام الموجود في الشاهد إلى هذه الأقسام الثلاثة حكم لا بد له من علة ، ولا علة إلا الوجود ، والباري تعالى موجود ، فوجب أن يسكون الباري تعالى على أحد هذه الأقسام الثلاثة ، والقوم لا يقولون به . فثبت بما ذكرنا أن هذه الشبهة منقوضة .

قوله : أن كل  
موجود يفرض  
مع العالم إما  
أن يكون مساوياً  
له الخ حجة  
الزامية .

فيقال له عن هذه أيضاً وجوه :

أحدها : أن هذه أيضاً حجة إلزامية لأحقيقية ، فالذي ينفي هذه الأقسام عن الباري إما أن يذكروا فرقاً صحيحاً ، أو لا يذكروه . فإن ذكره بطل الزامهم بذلك في حجة المبينة والحاشية ، وإن لم يذكروا فرقاً صحيحاً كان ذلك حجة عليهم في الموضوعين كما تقدم نظيره ، وحينئذ فلا يكون هذا حجة لا في نظر ولا في مناظرة ؛ فإن هذا ليس هو متفقاً على نفيه ؛ بل أكثر أهل الإثبات يلتزم أحد الأقسام .

الوجه الثاني : أن يقال : هذا التقسيم باطل ؛ فإن كل ما نشهده فهو جزء من العالم سواء كان قائماً بنفسه أو بغيره فكيف يقال فيما هو بعض العالم : إما أن يكون مساوياً للعالم ، أو أزيد منه ، أو أنقص منه . ومن المعلوم أنه لا يكون إلا أنقص منه . وإذا كان لا يصح أن يكون مساوياً له ولا أزيد . وبهذا يظهر أن هذا ليس نظير الحجة ، فإن تلك مضمونها أن كل موجود يلزمه أحد الأمرين إما الحاشية لغيره وإما المبينة له ، والوجود ينقسم إلى قسمين محايث ومباين ، ولا يمكن أن يقال الوجود المشهود يلزمه أحد هذه الأقسام ، إنما يلزمه واحد منها معين وهو النقص .

الوجه الثالث : أن هذا الذي ذكره إنما هو فيما تقدم وجوده ويفرض مع العالم ، ومعلوم أنما يقدر وجوده ويفرض لا يعلم حكمه بالحس ولا بالبديهة كما يعلم حكم الموجود المشهود المحسوس مع الموجود المشهود المحسوس ؛ فإن تلك الحجة مبناها على ما علم بالحس والضرورة . ثم النظر هل ذلك معلل بما يتناول الوجود الواجب ، أو بما يخص غيره . وأما الموجودات المقدرة فحكمها لا يعلم بحس ولا ضرورة ، وإنما يعلم بالقياس على ما علم وجوده .

« ثانياً » هذا  
التقسيم باطل  
فليس نظير حجة  
المبينة .

« ثالثاً » إن ما  
يقدر وجوده لا  
يعلم حكمه  
بحس ولا ضرورة

الوجه الرابع : أن هذا إذا كان في الوجود المقدر مع العالم فذلك الموجود إما أن يكون هو الله أو غيره . فان كان غيره فقد علم أنه معدوم ، لأن كل ما يقدر وجوده سوى الله فهو من العالم ، فلا يمكن تقدير موجود غير الله خارج عن مجموع خلقه . وان كان المراد بهذا الموجود هو الله كان المعنى أن الله لا يخلو إما أن يكون أكبر من العالم أو اصغر أو بقدره . وإذا كان هذا هو المعنى المقدر . فاحتجاجة بهذا على أن الباري موصوف بأحد هذه الأقسام هو استدلال بالشئ على نفسه ، فالدليل هو غير المدلول ، ويكون التقدير أن الرب الموجود مع العالم : إما أن يكون مساوياً له ، أو أكبر أو اصغر . وإذا كان كذلك فهو إما أن يكون مساوياً أو أكبر ، أو اصغر . ومعلوم أن هذا باطل ، فضلاً أن يكون نظير الحجة .

هذا من  
الاستدلال  
بالشئ على  
نفسه .

وقد ظهر بما نبهنا عليه في الكلام على هذه الحجة أن قوله : ونحن بعد أن بالغنا في تنقيحها وتقريرها أوردنا عليها هذه الأسئلة القاهرة ، والاعتراضات القادحة . ليس الأمر كما قاله ؛ فان الحجة لم يستوف تقريرها كما يجب ، وليس ما ذكره من الاعتراض كما زعم . هذا مع أننا لم نستوف الكلام في تقريرها ولا في الأجوبة عن أسئلتها ؛ لأن المقصود حكاية ما ذكره هو من الحجة ، وذكر ما ينه على الحكم العادل بينه وبين خصومه .

## فصل

قال الرازي : « الشبهة الثالثة » للكرامية في اثبات كونه تعالى في الجهة .

قالوا : ثبت أنه تعالى تجوز رؤيته ، والرؤية تقتضى مواجهة المرئي أو مواجهة شيء هو في حكم مقابلته ، وذلك يقتضى كونه تعالى مخصوصاً بجهة . قال :

قوله : (الشبهة  
الثالثة)  
للكرامية في  
اثبات كونه في  
الجهة أنه تجوز  
رؤيته .

والجواب اعلم أن المعتزلة والكرامية توافقوا على أن كل مرئي لابد وأن يكون في جهة ، إلا أن المعتزلة قالوا لكنه ليس في الجهة فوجب أن لا يكون مرئياً ، والكرامية قالوا لكنه مرئي ، فوجب أن يكون في الجهة . واصحابنا نازعوا في هذه المقدمة ، وقالوا : لا نسلم أن كل مرئي فانه مختص بالجهة ؛ بل لا نزاع أن الأمر في الشاهد كذلك ، فلم قلتم إن كل ما كان كذلك في الشاهد وجب أن يكون في الغائب كذلك .

وتقريره أن هذه المقدمة إما أن تكون مقدمة بديهية ، أو استدلالية . فان كانت بديهية لم يكن في إثبات كونه مختصاً بالجهة حاجة إلى هذا الدليل ، وذلك لأنه ثبت في الشاهد أن كل قائم بالنفس مختص بالجهة ، وثبت أن الباري جل وتعالى قائم بالنفس ، فوجب القطع بأنه تعالى مختص بالجهة ، لأن العلم الضروري حاصل بأن كلما ثبت في الشاهد وجب أن يكون في الغائب كذلك . فاذا كان هذا الوجه حاصلًا في إثبات كونه تعالى في الجهة كان إثبات كونه في الجهة بكونه مرئياً ثم اثبات أن كل ما كان مرئياً فهو مختص بالجهة تطويل من غير فائدة ، ومن غير مزيد شرح وبيان .

وأما إن قلنا إن قولنا : كل مرئي فهو مختص بالجهة . ليست مقدمة بديهية ؛ بل هي مقدمة استدلالية ، فحينئذ مالم يذكروا على صحتها دليلاً تصير هذه المقدمة يقينية . وأيضاً فكما أنا لا نعقل مرئياً في الشاهد إلا اذا كان مقابلاً أو في حكم المقابل للرأي ، فكذلك لا نعقل مرئياً إلا اذا كان صغيراً أو كبيراً أو ممتداً في الجهات مؤتلفاً من الأجزاء ، وهم يقولون إنه تعالى يرى لا صغيراً ولا كبيراً ولا ممتداً في الجهات والجوانب والأحياز . فاذا جاز لكم أن تحكموا بأن الغائب مخالف للشاهد في هذا الباب فلم لا يجوز أيضاً أن يقال إن المرئي في الشاهد وإن

وجب كونه مقابلاً للرأي إلا أن المرئي في الغائب لا يجوز أن يكون كذلك. (×)

والكلام على ما ذكره من وجوه :

أحدها : أنما ذكره عن المعتزلة والكرامية ليس هو قولهم فقط ؛ بل قول عامة طوائف بني آدم من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والمشركين والصابئين ، وهو قول جماهير مثبتى الصفات ونفاتها ، ولا يعرف القول باثبات الرؤية مع نفي كون الله تعالى فوق العالم إلا عن هذه الشذمة وهم بعض اتباع الأشعري ومن وافقهم ، وليس ذلك قول أئمتهم كما يقول هؤلاء ، وإن كانوا هم وغيرهم يقولون إن في كلام أئمتهم تناقضاً أو اختلافاً فقد قدمنا أن تناقض من كان إلى الاثبات أقرب هو أقل من تناقض من كان إلى النفي أقرب ، وقدّمنا أن العلم بأنه فوق العالم أعظم من العلم بأنه يرى ، فعلم ذلك بالعقل أعظم في الطرق البديهية والقياسية ، وعلم ذلك بالسمع أعظم لما في الكتاب والسنة من الدلالات الكثيرة التي لا يحصيها إلا الله على أن الله فوق .

الجواب « أولا »  
انما ذكره  
عن الكرامية  
والمعتزلة ليس  
قولهم وحدهم .

ولهذا تجد هؤلاء الذين يثبتون الرؤية دون العلو عند تحقيق الأمر منافقين لأهل السنة والاثبات ، يفسرون الرؤية التي يثبتونها بنحو ما يفسرها به المعتزلة وغيرهم من الجهمية ، فهم ينصبون الخلاف فيها مع المعتزلة ونحوهم ، ويتظاهرون بالرد عليهم وموافقة أهل السنة والجماعة في اثبات الرؤية . وعند التحقيق فهم موافقون المعتزلة ، أنما يثبتون من ذلك نحو ما أثبتته المعتزلة من الزيادة في العلم ونحو ذلك مما يقوله المعتزلة في الرؤية أو يقول قريباً منه ؛ ولهذا يعترف هذا الرازي بأن النزاع بينهم وبين المعتزلة في الرؤية قريب من اللفظي .



فعلم أن هؤلاء حقيقة باطنهم باطن المعتزلة الجهمية المعطلة ، وإن كان ظاهرهم ظاهر أهل الاثبات ، كما أن المعتزلة عند التحقيق حقيقة أمرهم أمر الملاحدة نفاة الأسماء والصفات بالكلية وإن تظاهروا بالرد عليهم ، والملاحدة حقيقة أمرهم حقيقة من يحدد الصانع بالكلية . هذا لعمرى عند التحقيق . وأما عوام الطوائف وإن كان فيهم فضيلة وتميز فقد يجمعون بين المتناقضات تقليداً وظناً ؛ ولهذا لا يكونون جاحدين وكافرين مطلقاً ؛ لأنهم يثبتون من وجه وينفون من وجه ، فيجمعون بين النفي والاثبات .

متأخرو  
الأشعرية الذين  
يثبتون الرؤية  
دون العلو  
يناقضون المثبتة  
وحقيقة قولهم  
قول المعتزلة .

قال الأشعري في « الابانة » : ( باب الرد على الجهمية في نفهم علم الله وقدرته ) قال الله تعالى : ( أنزله بعلمه ) وقال سبحانه : ( وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه ) وذكر العلم في خمسة مواضع من كتابه فقال سبحانه : ( فإن لم يستجيبوا لكم فاعلموا أنما أنزل بعلم الله ) وقال سبحانه وتعالى : ( ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء ) وذكر تعالى القوة ، فقال : ( أولم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة ) وقال سبحانه : ( ذو القوة المتين ) وقال الله تعالى : ( والسماء بنيناها بأيد ) . قال وزعمت الجهمية والقدرية أن الله عز وجل لا علم له ولا حياة ولا سمع ولا بصر . وأرادوا أن ينفوا أن الله عالم قادر حي سميع بصير فنفهم خوف السيف من اظهارهم ذلك فأتوا بمعناه لأنهم إذا قالوا لا علم ولا قدرة لله فقد قالوا ليس بعالم ولا قادر ووجب ذلك عليهم . وهذا إنما أخذوه عن أهل الزنادقة والتعطيل ؛ لأن الزنادقة قال كثير منهم : ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير ، فلم تقدر المعتزلة ان تفصح بذلك فأتت بمعناه ، وقالت ان الله عالم قادر حي سميع بصير من طريق التسمية من غير أن تثبت له علماً وقدرة وسمعاً وبصراً (١) .

(١) وفي الابانة : من غير أن يثبتوا له حقيقة العلم والقدرة والسمع والبصر .

وهؤلاء الذين ذكر قولهم قالوا ليس بعالم ولا قادر ، ولا حي ولا سميع ولا بصير ، وهؤلاء شر من الذين تقدم ذكرهم وحكاية الرازي قولهم الذين يقولون : لا نقول موجود ولا معدوم ، ولا حي ولا ميت ، ولا عالم ولا جاهل . فان أولئك امتنعوا من التسمية بالضدين ؛ لم ينفوا أن يكون هو تعالى في نفسه موصوفاً بأحدهما ، فهؤلاء الذين نفوا ذلك أعظم من أولئك . وقد أخبر أن قول المعتزلة مأخوذ من هؤلاء (١) .

وكذلك قال في كتاب « المقالات » لما قال : وهذا ذكر اختلاف الناس في الأسماء والصفات ، فقال : الحمد لله الذي بصرنا خطأ الخطئين ، وعمى العمين ، وحيرة المتحيرين ، الذي نفوا صفات الله رب العالمين ، وقالوا إنه جل ثناؤه وتقدست أسماؤه لا صفات له ، وأنه لا علم له ، ولا قدرة له ، ولا حياة له ، ولا سمع له ولا بصر له ، ولا عز له ، ولا جلال له ، ولا عظمة له ، ولا كبرياء له . وكذلك قالوا في سائر صفات الله التي توصف لنفسه . قال : وهذا قول أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعاً لم يزل [ليس] بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا قديم ، وعبروا عنه . بأن قالوا نقول : عين لم تزل . ولم يزيدوا على ذلك غير أن هؤلاء الذين وصفنا قولهم من المعتزلة في الصفات لم يستطيعوا أن يظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره ، فأظهروا معناه بنفيهم أن يكون للباري علم وقدرة وحياة وسمع وبصر ، ولولا الخوف لأظهروا ما كانت الفلاسفة تظهر من ذلك ولأفصحوا به ؛ غير أن خوف السيف يمنعه من إظهار ذلك . قال : وقد أفصح بذلك رجل يعرف بابن الأيادي كان ينتحل قولهم ، فزعم أن الباري تعالى عالم قادر سميع بصير في الجاز لافي الحقيقة . ومنهم رجل يعرف بعباد بن سليمان يزعم أن الباري تعالى عالم قادر سميع بصير حكيم جليل

(١) وانظر تفاصيل مقالات النفاة في أول الرسالة « التدمرية » .

في حقيقة القياس. قال : وقد اختلفوا فيما بينهم اختلافاً تشتت فيه أهواؤهم واضطربت فيه أقاويلهم . ثم ذكر بينهم نزاعاً كثيراً ليس هذا موضعه .

وقال شيخ الاسلام أبو اسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري في كتاب « ذم الكلام (١) » في آخره لما عقد باباً في ذكر هؤلاء الأشعرية المتأخرين فقال (باب في ذكر كلام الأشعري) : ولما نظر المبرزون من علماء الأمة وأهل الفهم من أهل السنة طوايا كلام الجهمية وما أودعته من رموز الفلاسفة ولم يقع منهم الا على التعطيل البحت ، وأن قطب مذهبهم ومنتهى عقدهم ما صرحت به رؤوس الزنادقة قبلهم : ان الفلك دوار ، والسماء خالية ، وأن قولهم انه تعالى في كل موضع وفي كل شيء ، ما استثنوا جوف كلب ولا جوف خنزير ولا حشا فرارا من الاثبات ، وذهابا عن التحقيق ، وأن قولهم سميع بلا سمع ، بصير بلا بصر ، عليم بلا علم ، قادر بلا قدرة ، إله بلا نفس ولا شخص ولا صورة؛ ثم قالوا لا حياة له ، ثم قالوا : لا شيء ؛ فانه لو كان شيئاً لأشبه الأشياء ، حاولوا مقال رؤوس الزنادقة القدماء إذ قالوا : الباري لا صفة له ولا لاصفة، خافوا (٢) على قلوب ضعفاء المسلمين وأهل الغفلة وقلة الفهم منهم ؛ إذ كان ظاهر تعلقهم بالقرآن اعتصاماً به من السيف (٣) واجتناباً به منهم ؛ وإذ هم يرون (٤) التوحيد ويخاضون (٥) المسلمين ، ويحملون الطيالة ، فافصحوا بمعائبهم ، وصاحوا بسوء ضمائهم ، ونادوا على خبايا نكتهم ، فيا طول ما لقوا في أيامهم من سيوف الخلفاء ، وألسن العلماء، وهجران الدماء ، فقد شحنت كتاب «تكفير الجهمية» من مقالات علماء الاسلام، ورن الخلفاء فيهم، ودق عامة أهل السنة عليهم، واجماع

(١) ونقدمت الإشارة الى ترجمة مؤلفه وكتابه وهذا النقل عنه في المجلد الاول .

(٢) كذا بالأصل . ولعله خفوا . من الخفاء .

(٣) وإن اعتصاماً بالخنزير . وتقدمت هذه الجملة بلفظ : وإن كان اعتصاماً بالخنزير .

(٤) تقدمت هذه الكلمة : يوردون . وهي أصح كما تقدم .

(٥) لعله : ويخادعون .

المسامين على اخراجهم من الملة ، ثقلت عليهم الوحشة ، وطالت الذلة ، وأعيتهم الحيلة الا أن يظهروا الخـلاف لأوليهم والرد عليهم ، ويصبغوا كلامهم صبغا تكون ألوح للأفهام ، وأنجح في العوام من أساس أوليهم ، تحدوا بذلك المساغ ، وليتخلصوا من خزي الشناعة فجاءت بمخاريق ترائيا للعين بغير ما في الحشايا ، ينظر الناظر الفهم في جذرها فيرى فخ الفلسفة يكسى لحاء السنة ، وعقد الجهمية ينحل ألقاب الحكمة ، يردون على اليهود قولهم ( يد الله مغولة ) فينكرون الغل وينكرون اليد فيكونوا أسوأ حالا من اليهود ، لأن الله سبحانه أثبت الصفة ونفى العيب ، واليهود أثبتت الصفة وأثبتت العيب ، وهؤلاء نفو الصفة كما نفوا العيب ( ١ ) . ويردون على النصارى في مقاتلهم في عيسى وأمه فيقولون : لا يكون في المخلوق غير المخلوق ( ٢ ) فييطلون القرآن ، فلا يخفى على ذوي الأبواب أن كلام أولهم وكلام آخرهم كخيطة السحارة ( ٣ ) فاسمعوا الآن يا ذوي الأبواب ، وانظروا ما فضل هؤلاء على أولئك : أولئك قالوا قبيح الله مقالهم : إن الله موجود بكل مكان . وهؤلاء يقولون : ليس هو في كل مكان ولا يوصف بأين . وقد قال المبلغ عن الله عز وجل لجارية معاوية بن الحكم رضى الله عنه « أين الله ؟ قالت : في السماء » الحديث . وقالوا : هو من فوق كما هو من تحت ، لا ندري أين هو . ولا يوصف بمكان ، فليس هو في السماء ، وليس هو في الأرض ، وأنكروا الجهة ، والحد . وقال أولئك : ليس له كلام إنما خلق كلاما . وهؤلاء يقولون تكلم مرة فهو متكلم به منذ تكلم لم ينقطع الكلام ، ولا يوجد كلامه في موضع ليس هو به ، ثم يقولون : ليس هو في مكان ، ثم قالوا ليس له صوت ولا حروف . وقالوا : هذا زاج وورق ، وهذا صوف

(١) وتقدمت هذه الكلمة بلفظ : النعت . والصواب ما ذكر هنا .

(٢) أي يقولون : لو كان الذي في المصحف هو القرآن لكان مخلوقا لأن المداد والورق مخلوقان ، وبعضهم يقول بحلول الله في الأرض .

(٣) أي : السحرة .

وخشب ، وهذا إنما قصد النفس وأريد به التفسير ، وهذا صوت القاري أما يرى حسن وغير حسن ، وهذا لفظه أو ماتراه مجازاً به . حتى قال رأس من رؤوسهم أو يكون قرآن من لبد . وقال آخر : من خشب ، فراوغوا فقالوا : هذا حكاية عبر بها عن القرآن ، والله تكلم مرة ولا يتكلم بعد ذلك ، ثم قالوا غير مخلوق ومن قال مخلوق كافر ، وهذا من نفوخهم يصطادون به قلوب عوام أهل السنة ، وإنما اعتقادهم أن القرآن غير موجود ، لفظية الجهمية المذكور بمرّة ، والجهمية الاناث بعشر مرات .

أولئك قالوا لاصفة ، وهؤلاء يقولون وجه كما يقال : وجه النهار ووجه الأمر ، ووجه الحديث ، وعين كعين المتاع ، وسمع كأذن الجدار ، وبصر كما يقال جدارها يترائيان . ويد كيد المنّة والعطية ، والأصابع كقولهم خراسان بين اصبعي الأمير ، والقدمان كقولهم : جعلت الخصومة تحت قدمي ، والقبضة كما قيل فلان في قبضتي أي أنا أملك أمره ، وقال الكرسي العلم ، والعرش الملك ، والضحك الرضى ، والاستواء الاستيلاء ، والنزول القبول ، والمهولة مثله ، شهبوا من وجه ، وأنكروا من وجه ، وخالفوا السلف ، وتعدوا الظاهر ، فردوا الأصل ولم يثبتوا شيئاً ، ولم يبقوا موجوداً .

ولم يفرقوا بين التفسير والعبارة بالالسنّة فقالوا لا نفسرها بنجربها عربية كما وردت وقد تأولوا تلك التأويلات الخبيثة ، وأرادوا بهذه الخرقّة أن يكون عوام المسلمين بعد غيابا عنها ، واعيا ذهابا منها ، ليكونوا أوحش عند ذكرها وأشمس عند سماعها ، وكذبوا بل التفسير أن يقال وجه ثم لا يقال كيف (١) وليس كيف في هذا الباب من مقال المسلمين . فأما العبارة فقد قال الله تعالى ( وقالت

(١) بالأصل : ثم يقال كيف .

اليهود يد الله مغولة غات أيدهم ) وإنما قالوها هم بالعبرانية فكأها عنهم بالعربية ، وكان رسول الله ﷺ يكتب كتابه بالعبرانية فيها أسماء الله وصفاته فيعبر بالألسنة عنها ويكتب اليه بالسريانية فيعبر له زيد بن ثابت رضى الله عنه بالعربية ، والله تعالى يدعى بكل لسان باسمه فيجيب ، ويحلف بها فيلزم ، وينشد فيجأز ، ويوصف فيعرف .

ثم قالوا ليس ذات الرسول ﷺ بحجة ، وقالوا ما هو بعد ما مات بمبلغ فلا يلزم به الحجة . فسقط من أقاويلهم على ثلاثة أشياء : أنه ليس في السماء رب ، ولا في الروضة رسول ، ولا في الأرض كتاب . كما سمعت يحيى بن عمار يحكم به عليهم ، وإن كانوا موهوها ووروا عنها واستوحشوا من تصريحها فإن حقائقها لازمة لهم ، وابطلوا التقليد فكفروا آباءهم وامهاتهم وازواجهم وعوام المسلمين ، وواجبوا النظر في الكلام ، واضطروا اليه الدين بزعمهم ، فكفروا السلف . وقالت طائفة منهم الفرض لا يتكرر فأبطلت الشرائع ، وسموا الاثبات تشبيها ، فعابوا القرآن ، وضلوا الرسول ، فلا تكاد ترى منهم رجلاً ورعاً ، ولا للشريعة معظماً ، ولا للقرآن محترماً ، ولا للحديث موقراً ، سلبوا التقوى ، ورقه القلب ، وبركة التعبد ، ووقار الخشوع واستفضلوا الرسول بالنظر ، فلا هو طالب آثاره ، ولا يتبع أخباره ، ولا يناضل على سننه ، ولا هو راغب في أسوته ، يتقلد مرتبة العلم وما عرف حديثاً واحداً ، تراه يهزأ بالدين ، ويضرب له الأمثال ، ويتلعب بأهل السنة ، ويخرجهم أصلاً من العلم ، لا تنفر لهم عن بطانة إلا خانتك ، ولا عن عقيدة إلا رابتك ، ألبسوا ظلمة الهوى ، وسلبوا نعمة الهدى ، فتنبوا عنهم الأعين ، وتشمئز منهم القلوب .

قالوا : وقد شاع في المسلمين أن رأسهم علي بن اسماعيل الأشعري كان لا يستنجي ولا يتوضأ ولا يصلي ، وقد سمعت محمداً العمري النسابة ، أنبأنا المعافى ،

سمعت أبا الفضل الحارثي القاضي بسرجس يقول : سمعت زاهر بن أحمد يقول :  
اشهد لما ت أبو الحسن الأشعري متحيراً بسبب مسألة تكافؤ الأدلة ، فلا جرى  
الله امرأاً أناط مخاريقه بمذهب الامام المطلب رحمة الله تعالى ، وكان من أبر  
خلق الله قلباً ، وأصونهم سمتاً ، وأهداهم هدياً ، وأعظمهم علماً ، وأقلهم تعمقاً ،  
وأوقرهم للدين ، وأبعدهم من التنطع ، وانصحهم نخلق الله جزاء خير . قال :  
فرايت قوماً منهم يجتهدون في قراءة القرآن وحفظ حروفه والاكتثار من ختمه  
ثم اعتقاده فيه ما قد بيناه ، اجتهد روغان كالخوارج . وذكر باسناده من حديث  
سفيان الثوري ، عن الصلت بن بهرام ، عن المنذر بن هوزة ، عن خرشة  
ابن الحر ، أن حذيفة بن اليمان قال : إنا آمننا ولم نقرأ ، وسيجيء قوم  
يقرؤون القرآن ولا يؤمنون . وباسناده من حديث زيد بن أبي أنيسة ، عن  
القاسم بن عون ، قال سمعت ابن عمر يقول : لقد عشنا برهة من دهرنا وان أحدنا  
يؤتى الايمان قبل القرآن . وباسناده من حديث اسماعيل بن مهاجر ، عن أبيه ،  
عن ابن عمر قال : إنا كنا صدور هذه الأمة ، وكان الرجل من خيار أصحاب  
رسول الله ﷺ وصالحهم وما يقيم إلا سورة من القرآن أو شبه ذلك ، وكان  
القرآن قد ثقل عليهم ، رزقوا علماً به او عملاً (١) وان آخر هذه الأمة يخفف  
عليه القرآن حتى يقرأه الصبي والعجمي لا يعلمون شيئاً منه . قلت : ومثل ذلك  
معروف عن جندب بن عبد الله البجلي أنه قال : أوتينا الايمان قبل أن نقرأ  
القرآن ، ثم أوتينا القرآن فازدنا ايماناً ، وانكم تؤتون القرآن قبل الايمان  
فتوسل أحدكم (٢) .

(١) صوابه : وعملاً .

(٢) بياض بالأصل أكثر من نصف صحيفة . وهذا النقل قد تقدم في المجلد الاول

( ص ٢٧٠ ) الى قوله : وقد شاع في المسلمين الخ .

والاستشهاد ، كامل في الموضوعين .

اعترافه بان  
خلافهم مع  
المعتزلة في  
الرؤية قريب  
من اللفظي .

وهذا الرازي لما ذكر مسألة الرؤية في « نهايته » وذكر فيها حجج النفاة والمثبتة كان ما ذكره من حجج النفاة العقلية والسمعية أظهر مما ذكره من حجج المثبتة ، وهذه عادته في كثير من مناظراته يحتج للباطل من السفسطة وفروعها بما لا يحتج بمثله للحق . وقال في مسألة « الرؤية » بعد أن ذكر مسالكها العقلية : فظهر من مجموع ما ذكرناه أن الأدلة العقلية ليست قوية في هذه المسألة . قال : واعلم أيضاً أن التحقيق في هذه المسألة أن الخلاف فيها يقرب أن يكون لفظياً ، وسنبينه إن شاء الله تعالى .

«ثانية» اعترافه  
هو والمعتزلة  
بان الرؤية التي  
دل عليها الشرع  
والادراك المنفي  
يدلان على انه في  
جهة .

الوجه الثاني : أن هذا الرجل قد اعترف هو ومن يوافقه أن الرؤية التي دل عليها الكتاب والسنة واتفاق سلف الأمة ؛ بل الادراك المنفي عن الله في قوله : ( لا تدركه الأبصار ) يدل على أن الله تعالى في الجهة ، وذلك يقتضي دلالة الكتاب والسنة واتفاق سلف الأمة على شيئين : على رؤية الله تعالى ، وعلى أنه في الجهة . وذكر اعتراف فضلاء المعتزلة بأن النبيين كانوا يعتقدون ذلك .

أما « الأول » فانه لما ذكر الحجاج السمعية التي للمعتزلة على نفي الرؤية قال : وهذه الشبه أربع : « الأولى » وهي الأقوى التمسك بقوله تعالى : ( لا تدركه الأبصار ، وهو يدرك الأبصار ) . قال : واعلم أن هذه الآية تارة يتمسكون بها على أنه تعالى لا يرى بالأبصار في الدنيا ولا في الآخرة . وتارة على استحالة كوننا رائيين له . أما الوجه « الأول » فانما يتم باثبات أمور أربعة : « أحدها » أن إدراك البصر هو الرؤية . قال ويدل عليه أمران : « أحدهما » : أنه لا فرق في اللغة بين أن يقال رأيت فلانا ببصري وبين أن يقال : أدركته ببصري . كما لا فرق بين أن يقال : أدركته بأذني . وبين أن يقال : سمعته بأذني . « ثانيهما » أن أهل اللسان فهموا من هذه الآية نفي الرؤية ، وذلك يدل على أن العرب يستعملون إدراك البصر بمعنى الرؤية . وروي عن عائشة



لما بلغها أن كعباً قال : إن محمداً رأى ربه . أنكرت ذلك ، وقالت : ثلاث من حدثك بهن فقد كذب : من حدثك أن محمداً رأى ربه فقد اعظم الفرية على الله ، قال تعالى : ( لا تدركه الأبصار ، وهو يدرك الأبصار ) قال : وري عن ابن عباس مثل ذلك .

ثم قال في الجواب عن هذا : لا نسلم أن ادراك البصر عبارة عن نفس الرؤية . بيانه هو أن الادراك غير موضوع لحقيقة الرؤية أصلاً ؛ لكنه مستعمل في رؤية الشيء المحدود بطريق المجاز (١) ومتى كان كذلك لم يلزم من الآية هاهنا نفي الرؤية . وإنما قلنا إن الادراك غير موضوع للرؤية حقيقة ، لأن لفظ الادراك حقيقة في غير الرؤية فوجب أن لا يكون حقيقة في الرؤية ، إنما قلنا إن الادراك غير حقيقة في الرؤية لأنها حقيقة في الحقوق والبلوغ سواء كان في المكان كما في قوله قوله تعالى : ( قال أصحاب موسى إنا لمدركون ) أو في الزمان كما يقال : أدرك قتادة الحسن ، أو في صفة وحالة كما يقال : أدرك الكلام . وأدركت الثمرة إذا نضجت . وأيضاً فإنه يقال : أدركت ببصرى حرارة الليل وإن كانت الحرارة لا ترى . فعلمنا أن الادراك حقيقة في غير الرؤية ، فوجب أن لا يكون حقيقة في الرؤية لئلا يؤدي إلى الاشتراك الذي هو خلاف الأصل .

وإنما قلنا : إن الادراك لا يستعمل مجازاً إلا في رؤية الشيء المتناهي لوجهين « أحدهما » أنا لما أبصرنا الشيء المتناهي فكان البصر على بعده من ذلك المرئي يتناوله ولم يتناوله غيره ، فخرى في ذلك مجرى من قطع المسافة إلى شيء حتى بلغه ووصل إليه ، فلما توهم في هذا النوع من الابصار معنى الحقوق سمي ادراكاً . فأما إدراكنا للشيء الذي لا يكون في جهة أصلاً فإنه لا يتحقق فيه معنى البلوغ ، فلا جرم لا يسمى إدراكاً . « الثاني » . إن الاسم إنما يوضع لما يكون معلوماً

لواضع ، والعرب ما كانوا يتصورون إلا رؤية الشيء المحدود . أما عند الخصم فلا أن الرؤية لأعلى هذا الوجه مستحيلة ، وأما عندنا فانه وإن أمكن الا يكون كذلك لكنه ما كان معلوماً للعرب ولا متصوراً لهم . وإذا ثبت ذلك ثبت أنهم لم يستعملوا الادراك إلا لرؤية الشيء الذي في جهة . فثبت بما ذكرناه أن الادراك لو أفاد الرؤية لأفاد رؤية الشيء المتناهي ، وهذا هو المراد من قول قدماء الأصحاب : الادراك هو الاحاطة بالمرئي .

وإذا ثبت أن الادراك لا يفيد الا رؤية مخصوصة لم يلزم من نفي الادراك نفي مطلق الرؤية ؛ لأنه لا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم . وأما قوله : العرب لا تفرق بين الرؤية وبين الادراك . قلنا إن ادعيت ذلك في مطلق الرؤية فهو ممنوع ، ودليله ما مضى . وإن ادعيت ذلك في رؤية مخصوصة فهو مسلم ، ولا يضرنا قوله : أهل اللسان فهموا من هذه الآية نفي الرؤية ، فدل على أن ادراك البصر هو الرؤية . قلنا وقد نقل أيضاً أن كثيراً من السلف فهموا الرؤية من قوله تعالى : ( وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ) مع أن النظر عندكم ليس هو الرؤية ، وكذلك هاهنا .

قلت : فقد أخبر أن العرب ما كانوا يتصورون إلا رؤية الشيء المحدود ، وأن رؤية ما ليس في الجهة لم يكن معلوماً لهم ولا متصوراً لهم ، وإذا كان كذلك وقد ثبت في النصوص المتواترة عن النبي ﷺ أنه قال : « إنكم سترون ربكم كما ترون القمر لا تضامون في رؤيته » وقال أيضاً : « إنكم سترون ربكم كما ترون الشمس صحواً ليس دونها سحاب » ، وكما ترون القمر صحواً ليس دونه سحاب » وثبت اتفاق سلف الأمة على أن المؤمنين يرون الله يوم القيامة ، وقد أخبر أن العرب المخاطبين بهذا الكلام لم يكونوا يتصورون من ذلك إلا رؤية

ما كان في الجهة ، وأن ما سوى ذلك لم يكن معلوما ولا متصوراً لهم من لفظ الرؤية ، ومع هذا فالنبي ﷺ وأهل الاجماع من الصحابة والتابعين أخبروا بالخلق بأنهم يروا ربهم ، ولم يقولوا برؤية في غير جهة ولا ما يؤدي هذا المعنى بل قال : « كما ترون الشمس والقمر » فمثل رؤيته بالرؤية لما هو في جهة : علم بالاضطرار أن الرؤية التي دل عليها نصوص الرسول واجماع السابقين هي الرؤية التي كان الناس يعرفونها ، وهي لما يكون في الجهة ، وهذا بين .

وأيضاً فقد أخبر أن ما لا يكون في جهة لا تسمى رؤيته إدراكاً ، وأن لفظ الادراك إذا أريد به الرؤية فهي رؤية مخصوصة ، وهي رؤية المتناهي الذي يكون في جهة . فأما الشيء الذي لا يكون في جهة فلا تسمى رؤيته إدراكاً . وإذا كان كذلك فيكون قوله تعالى : ( لا تدركه الأبصار ) أي متناهياً لا تحيط به ولا تدركه متناهياً محدوداً ، وهذا الذي ذكره جيد وإن كان لم يستوف حجته ؛ فإن أئمة السلف بهذا فسروا الآية . وما ذكرته المعتزلة عن ابن عباس أنه تأول الآية على نفي الرؤية كذب على ابن عباس ؛ بل قد ثبت عنه بالتواتر أنه كان يثبت رؤية الله ، وفسر قوله تعالى : ( لا تدركه الأبصار ) بأنها لا تحيط . وضرب المثل بالسما فقال : ألسنت ترى السماء ؟ فقال : بلى . فقال : أكلها ترى ؟ قال لا . قال : فالحق أعظم .

وإذا كان كذلك فمعلوم أن الله نفي إدراك الابصار له ؛ لم ينف إدراكه هو لنفسه ، ولم ينف مطلق الرؤية ، فلو كان هو في نفسه بحيث تمتنع رؤيته مطلقاً ليس الممتنع الاحاطة دون الرؤية باحاطة لم ينف هذا الخاص وهو الادراك من الأبصار دون ادراكه هو ودون رؤية الأبصار ؛ لأن نفي العام يستلزم نفي الخاص ، ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام ؛ بل يقتضى جواز الخاص أو إيهامه ؛

لأن المدح بنفي الخاص مع كون العام منتفياً لا يحسن، كما لا يحسن أن يقال: لا يقدر بنو آدم على إفناء جميعه أو لا يقدرّون على إفناء ذاته وصفاته ؛ فان هذا غير مقدر لابنى آدم ولا لغيرهم ؛ بل هو ممتنع فى نفسه ، وكذلك لا يقال : الأدميون لا يقدرّون على إعدامه أو إماتته أو على سلب قدرته وعامه ونحو هذا ؛ لأن هذه الأمور ممتنعة فى نفسها لا يختص بنو آدم بنفى الاقتدار عليها ؛ بل تخصيصهم بذلك يوم أنه هو يقدر على ذلك ، وهذا كلام باطل ؛ فان هذا ليس بشيء أصلاً حتى تكون رؤية الله عند النفاة هى من باب الممتنعات مثل عدمه وموته واحداثه ونحو ذلك ، ولو كان كذلك لم يحسن نفي هذا عن أبصار العباد فقط كما لا يحسن مدحه بأن العباد لا يعدّمونه ولا يميّتونه ؛ بل تخصيصهم بنفى إدراك أبصارهم له يقتضى أنه هو يدرك نفسه .

وإذا كان كذلك ولفظ الادراك يقتضى الرؤية الخاصة لمن يكون فى جهة علم أن الآية دلت على أنه كذلك .

وأما ما ذكره عن فضلاء « المعتزلة » فانه أورد سؤال أبي الحسين البصرى وأتباعه ، وهو : أن موسى عليه السلام يجوز أن لا يكون عالماً باستحالة الرؤية . وقال فى الجواب : قوله : لم لا يجوز . يقال : إن موسى عليه السلام كان جاهلاً باستحالة الرؤية عليه . قلنا لوجوه ثلاثة : « الأول » : الاجماع على أن علم الأنبياء بالله وصفاته أتم من علم غيرهم بذلك ، فلا يشك أحد أن دعوى الاجماع فى ذلك أظهر من دعوى اجماع الصحابة على العمل بالقياس وأخبار الآحاد ، فاذا خصصنا هذه الأصول بالاجماع فلاّ أن يتمسك بالاجماع هاهنا أولى . « الثانى » : أن قبل ظهور أبي الحسين لم ينسب أحد من الأئمة موسى عليه السلام إلى الجهل ؛ بل الناس كانوا بين المعترف بصحة الرؤية وبين المنكر

متأولين لهذه الرؤية : إما على سؤال رؤية الآلية ، أو على أنه عليه السلام سأل الرؤية لقومه . وإذا كان كذلك كان ابو الحسين مسبوقاً بهذا الاجماع فيكون سؤاله مردوداً . « الثالث » : هو أن أبا الحسين يدعي العلم الضروري بأن المرئي يجب أن يكون مقابلاً للرأى أو لآلة الرؤية ، والعلم الضروري حاصل بأن ما كان مقابلاً للجسم فهو مختص بجهة وتحيز ، فهذان العلمان الضرريان إن كانا حاصلين لموسى عليه السلام فيلزم من اعتقاد صحة رؤية الله اعتقاده لكونه جسماً متحيزاً . قال : وذلك ما لا يجوز بالاتفاق على الأنبياء عليهم السلام ؛ لأن تجويزه يمنع من العلم بحكمته عند أبي الحسين ، وإذا لم يحصل عنده العلمان الضرريان كان ذلك قادحاً في كونه عليه السلام عاقلاً ، وذلك لا يقوله عاقل ؛ فضلاً عن المسلم .

قلت : فهذا الذي ذكره عن أبي الحسين واتباعه وهم فضلاء المعتزلة قد تضمن أن موسى عليه السلام سأل الله أن يراه بالبصر ، وهم يقولون يعلم العاقل بالضرورة أن المرئي لا يكون إلا في جهة ، ويعلم العاقل بالضرورة أنه لا يكون في الجهة الا الجسم المتحيز ، وذلك يقتضى أن موسى عندهم كان يعتقد أن الله في جهة ، وأنه جسم .

وأما قول هذا : بالاتفاق لا يجوز. أي بالاتفاق بينه وبين الشيخ أبي الحسين ؛ لكن هذا الاتفاق ليس بحجة بالاجماع .

الوجه الثالث : أن كون الرؤية مستلزمة لأن يكون الله بجهة من الرأى أمر ثبت بالنصوص المتواترة ، ففي الصحيحين وغيرها الحديث المشهور عن الزهري قال : أنا سعيد بن المسيب وعطاء بن يزيد الليثي ، أن أبا هريرة أخبرهما : « أن الناس قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة ، فقال رسول الله ﷺ :

«ثالثاً» استلزام الرؤية لكونه تعالى في جهة من الرأى .

هل تضامون في رؤية الشمس ليس دونها سحاب ؟ قالوا : لا . قال : فهل تضامون في رؤية القمر ليس دونه سحاب ؟ قالوا : لا يا رسول الله . قال فانكم ترونه كذلك » وذكر الحديث بطوله ، قال أبو سعيد اشهد لحفظته من رسول الله ﷺ ، وهكذا هو في الصحيحين من حديث زيد بن أسلم ، عن عطاء بن يسار ، عن أبي سعيد قال : « قلنا يا رسول الله هل نرى ربنا ؟ قال : هل تضارون في رؤية الشمس اذا كان صحوً ؟ قلنا : لا يا رسول الله . قال : فهل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر اذا كان صحوً ؟ قلنا لا . قال : فانكم لا تضارون في رؤية ربكم الا كما تضارون في رؤيتهما » وصاق الحديث بطوله ، وفي صحيح مسلم من حديث سهيل بن أبي صالح ، عن أبيه ، عن أبي هريرة قال : « قال ناس يا رسول الله أنرى ربنا يوم القيامة ؟ قال : فهل تضارون في رؤية الشمس في الظهيرة ليست في سحاب ؟ قالوا : لا . قال : فهل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر ليس في سحاب ؟ قالوا لا . قال والذي نفسي بيده لا تضارون في رؤيته الا كما تضارون في رؤية أحدهما (١) » وذكر الحديث بطوله .

فهذا فيه مع إخباره أنهم يرونه إخبارهم أنهم يرونه في جهة منهم من وجوه : « أحدها » أن الرؤية في لغتهم لا تعرف إلا للرؤية ما يكون بجهة منهم . فأما رؤية ما ليس في الجهة فهذا لم يكونوا يتصورونه فضلا عن أن يكون اللفظ يدل عليه كما قد اعترف هو بذلك فيما تقدم وهو أيضاً ، فانك لست تجد أحداً من الناس يتصور وجود موجود في غير جهة ، فضلا عن أن يتصور أنه يرى ، فضلا عن أن يكون اسم الرؤية المشهور في اللغات كلها يدل على هذه الرؤية الخاصة .

الوجه الثاني أنه قال : « فانكم ترون ربكم كما ترون الشمس صحوً وكما ترون القمر صحوً » فشبّه لهم رؤيته برؤية الشمس والقمر ، وليس ذلك

(١) وفي الهامش كرر الناسخ بعض لفظ هذا الحديث .

تشبيهاً للمرئي بالمرئي ؛ ومن المعلوم أنه اذا كانت رؤيته مثل رؤية الشمس والقمر وجب أن يرى في جهة من الرائي ، كما أن رؤية الشمس والقمر كذلك ؛ فانه لو لم [ يكن ] كذلك لأخبرهم برؤية مطلقة تتأولها على ما يتأول من يقول بالرؤية في غير جهة . أما بعد أن يستفسرهم عن رؤية الشمس صحواً ورؤية البدر صحواً ، ويقول « إنكم ترون ربكم كذلك » : فهذا لا يمكن أن يتأول على الرؤية التي يزعمونها ؛ فان هذا اللفظ لا يحتملها لا حقيقة ، ولا مجازاً .

الوجه الثالث : أنه قال : « هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب ، وهل تضارون في القمر ليس دونه سحاب » فشبّه رؤيته برؤية أظهر المرئيات إذا لم يكن ثم حجاب منفصل عن الرائي يحول بينه وبين المرئي . ومن يقول إنه يرى في غير جهة يتمتع عنده أن يكون بينه وبين العباد حجاب منفصل عنهم ؛ إذ الحجاب لا يكون إلا للجسم ولما يكون في جهة ، وهم يقولون : الحجاب عدم خلق الإدراك في العين ، والنبي ﷺ مثل رؤيته برؤية هذين النورين العظيمين إذا لم يكن دونهما حجاب .

الوجه الرابع : أنه أخبر أنهم « لا يضارون في رؤيته » وفي حديث آخر « لا يضامون » ونفي الضير والضم إنما يكون لا مكان لحوقه للرائي ، ومعلوم أنما يسمونه رؤية وهو رؤية ما ليس بجهة من الرائي لا فوقه ولا شيء من جهاته لا يتصور فيها ضير ولا ضم حتى ينفي ذلك ؛ بخلاف رؤية ما يواجهه الرائي ويكون فوقه فانه قد يلحقه فيه ضم وضير : إما بالازدحام عليه أو كلال البصر خلفائه كالهلال ، وإما لجلائه كالشمس والقمر .

« رابعاً » أن ما

ليس في جهة لا

يتصور لحوق

الضم والضير

في رؤيته .

ومثل هذا الحديث المشهور حديث قيس بن أبي حازم ، عن جرير بن عبد الله البجلي ، قال « كنا جلوساً عند النبي ﷺ فنظر الى القمر ليلة البدر

فقال : إنكم ترون ربكم عياناً كما ترون هذا لا تضارون في رؤيته ، فان استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها وقرأ : ( فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها » وهذا لفظ البخاري في بعض طرقه ، وفيه زيادة لفظ « عياناً » والا فبقية ألفاظ الحديث مستفيضة في الصحيحين وغيرهما . وفي الصحيحين من حديث يحيى بن سعيد ، ثنا سعيد بن أبي عروبة ، ثنا قتادة ، عن أنس ، عن النبي ﷺ قال : « يجتمع المؤمنون يوم القيامة فيلهمون ذلك ، فيقولون لو استشفعنا على ربنا فاراحنا من مكاننا هذا فيأتون آدم . فذكر الحديث إلى أن قالوا : اثنا محمداً عبد قد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ، فيأتوني حتى استأذن على ربي فيؤذن لي ، فاذا رأيت ربي وقعت أو خرت ساجداً لربي فيدعني ما شاء الله أن يدعني ، ثم يقال لي ارفع محمد ، قل يسمع ، وسل تعطه ، واشفع تشفع ، فارفع رأسي فأحمده بتحميد يعلمنيه الله ، ثم اشفع فيحد لي حداً فادخلهم الجنة ، ثم أعود اليه الثانية فاذا رأيت ربي عز وجل وقعت أو خرت ساجداً فيدعني ما شاء الله أن يدعني ، ثم يقال لي ارفع رأسك ، قل يسمع ، وسل تعطه ، واشفع تشفع ، فارفع رأسي فأحمد ربي بتحميد يعلمنيه ، ثم أشفع فيحد لي حداً فادخلهم الجنة ، ثم أعود اليه الثالثة فاذا رأيت ربي وقعت أو خرت ساجداً لربي فيدعني ما شاء الله أن يدعني » فذكر الحديث .

فكون الرائي وهو النبي ﷺ يراه ، والرائي في مكان ولا يراه ، والرائي في مكان آخر ويعود الى ذلك المكان : دليل على أن المرئي يرى والرأي في مكان ، ولا يرى اذا كان الرائي في مكان آخر . وهذا الاختصاص لا يكون إلا بما يكون بجهة من الرائي ؛ بخلاف ما يسمونه رؤية فانها من جنس العلم لا اختصاص لها بكون الرائي في مكان دون مكان .

وأيضاً ففي الصحيحين عن أبي عمران الجوني ، عن أبي بكر بن عبد الله



ابن قيس وهو ابن أبي موسى الأشعري ، عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال : « جنتان من فضة آتيتهما وما فيها وجنتان من ذهب آتيتهما وما فيها ، وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن » فأخبر أنه لا يمنعهم من النظر إلا ما على وجهه من رداء الكبرياء . ومن يقول إنه يرى لا في جهة عنده ليس المانع إلا كون الرؤية لم تخلق في عينه ، لا يتصور عنده أن يحجب الرأي شيء منفصل عنه أصلاً ، سواء فسر رداء الكبرياء بصفة من صفات الرب أو بحجاب منفصل عن الرب . فعلى التقديرين لا يتصور عند هؤلاء أن ذلك مانعاً من الرؤية ، ولا يمنع من رؤية الله عندهم إلا ما يكون في نفس الرأي . وكذلك قوله « في جنة عدن » سواء كانت ظرفاً له أو للرداء ، فعلى التقديرين يخالف مذهب هؤلاء .

وأيضاً ففي صحيح مسلم عن عبد الرحمن بن أبي ليلى ، عن صهيب ، قال قال رسول الله ﷺ : « إذا دخل أهل الجنة الجنة نودوا : يا أهل الجنة إن لكم عند الله موعداً يريد أن ينجزكموه ، قال فيقولون ما هو ؟ ألم يبيض وجوهنا ويزحزحنا عن النار ، ويدخلنا الجنة ، قال فيكشف الحجاب فينظرون إليه ، فوالله ما أعطاهم الله شيئاً هو أحب إليهم مما هم فيه ، ثم قرأ : ( للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ) فأخبر أنه يكشف الحجاب فينظرون إليه . ومن يقول يرى لا في جهة لا يقول إن بينه وبين الخلق حجاباً ، ولا يتصور أن يحتجب عن الخلق ، ولا أن يكشف الحجاب وقد صرحوا بذلك كله : قالوا لأن ذلك كله من صفة الجسم المتحيز . فإذا كان النبي ﷺ قد أخبر بذلك علم أنه يرى في الجهة ، وليست الرؤية التي أخبر بها ما يزعمونه من الأمر الذي لا يعقل الذي ينافقون فيه أهل الإيمان .

وعن شعبة ، عن يعلى بن عطاء ، عن وكيع بن عدس ، عن أبي رزين ،

قال قلت يا رسول الله « أنرى ربنا يوم القيامة ؟ قال : نعم ، قال : وما آية ذلك في خلقه ؟ قال : أليس كلكم ينظر الى القمر ليلة البدر وأما هو خلق من خلق الله ، الله أعظم وأجل » وفي رواية حماد بن سلمة ، عن يعلى بن عطاء ، عن وكيع بن عدس ، عن عمه أبي رزین ، قال : « قلت يا رسول الله : كلنا نرى الله يوم القيامة ؟ وما آية ذلك في خلقه ؟ قال : يا أبا رزین أليس كلكم يرى القمر مخلياً ؟ قلت بلى . قال : والله أعظم ، وذلك آيته في خلقه » رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه ، ولفظ أبي داود « قلت يا رسول الله : أكلنا يرى ربه » وفي رواية له « مخلياً به يوم القيامة ، وما آية ذلك في خلقه قال يا أبا رزین أليس كلكم يرى القمر » وفي رواية له « ليلة البدر مخلياً به ، قلت بلى قال والله أعظم » .

قال الخلال : سمعت أبا سعيد المصيصي الفقيه قال قال أبو صفوان رأيت المتوكل في النوم وبين يديه نار مؤججة عظيمة فقلت : يا أمير المؤمنين لمن هذه النار ؟ فقال : هذه لا بني المنتصر لأنه قتلني ، وتدرى لم قتلني ؟ لأني حدثته أن الله يرى في الآخرة . قال أبو سعيد وقال إبراهيم الحربي : هذه رؤيا حق . وذلك أن المتوكل كتب حديث حماد بن سلمة عن يعلى بن عطاء عن وكيع بن عدس بيده ، عن عبد الأعلى ، وقال لا اكتبه إلا بيدي . فقد أخبر النبي ﷺ أن الله يرى يوم القيامة لما سأل ، وسأله عن آية ذلك في خلقه . والآية العلامة والدلالة وهو ما يعلم به ويدل على جواز ذلك ، فذكر له النبي ﷺ ما يدل بطريق قياس التنبيه والأولى ، وقد قدمنا غير مرة أن مثل هذا القياس في قياس الغائب على الشاهد هو مما ورد في الكتاب والسنة ، فقال : « أليس كلكم يرى القمر مخلياً به ليلة البدر ؟ قال : فالله أعظم وأجل » وقال « إنما هو خلق من خلق الله » « وذلك آيته في خلقه » .

وابتائه ﷺ جواز الرؤية لجميع الخلق في وقت واحد وكل منهم يكون مخلياً به بالقياس على رؤية القمر مع قوله : « والله أعظم وأجل » دليل واضح على أن الناس يرونه مواجهة عياناً يكون بجهة منهم ، وإذا أمكن في بعض مخلوقاته أنه يراه الناس في وقت واحد كلهم يكون مخلياً به فإله أولى أن يمكن ذلك فيه فانه أعظم وأجل .

الوجه الرابع : (١) أن كون الله يرى بجهة من الرائي ثبت بإجماع السلف والأئمة مثل ما روى اللالكائي عن علي بن أبي طالب أنه قال : إن من تمام النعمة دخول الجنة والنظر إلى الله في جنته . وعن عبد الله بن مسعود أنه قال في مسجد الكوفة وبدأ باليمين قبل الحديث فقال : والله ما منكم من إنسان إلا إن ربه سيخلو به يوم القيامة كما يخلو أحدكم بالقمر ليلة البدر ، قال فيقول ما غرك بي يا ابن آدم ( ثلاث مرات ) ما ذا أجبت المرسلين ( ثلاثاً ) كيف عملت فيما عملت . وعن أبي موسى الأشعري أنه كان يعلم الناس سنتهم ، ودينهم قال فشخصت أبصارهم أو قال حرفوها عنه ، قال فما حرف أبصاركم عني ، قالوا الهلال أيها الأمير ، قال فذاك اشخص ابصاركم عني قالوا نعم قال فكيف إذا رأيتم الله جهرة . وعن معاذ بن جبل قال يحبس الناس يوم القيامة في صعيد واحد ، فينادي أين المتقون فيقومون في كنف من الرحمن لا يحتجب منهم ولا يستتر . قلت من المتقون قال قوم اتقوا الشرك وعبادة الأوثان وأخلصوا لله العبادة فيمروا إلى الجنة .

وروى اللالكائي عن ابن وهب قال سمعت مالك بن أنس يقول :  
الناظرون ينظرون إلى الله عز وجل يوم القيامة باعينهم . وعن أشهب قال : وسئل

« خامسة » أن  
كونه يرى في  
جهة من الرائي  
ثبت بالإجماع .

مالك عن قوله تعالى : ( وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ) أينظر الله عز وجل ؟ قال : نعم ، فقلت : إن أقواماً يقولون ينظر ما عنده . قال : بل ينظر إليه نظراً ، وقد قال موسى : ( رب أرني انظر إليك ، قال لن تراني ) وقال الله : ( كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ) . وعن مالك أنه قيل له : إنهم يزعمون أن الله لا يرى فقال : السيف ، السيف .

وقد تقدم كلام ابن الماجشون ، واحتججه أيضاً على الرؤية بحجابه عن الكفار . وعن الأوزاعي أنه قال : إني لأرجو أن يحجب الله جهماً وأصحابه أفضل ثوابه الذي وعده أولياءه ، حيث يقول : ( وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ) فجد جهم وأصحابه أفضل ثوابه الذي وعده أولياءه . وعن أبي الوليد مسلم قال : سألت الأوزاعي وسفيان الثوري ومالك بن أنس والليث بن سعد عن هذه الأحاديث التي فيها الرؤية فقال : أمروها بلا كيف . وعن الربيع قال حضرت الشافعي وقد جاءت به رقعة من الصعيد فيها : ما تقول في قول الله ( كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ) ؟ قال الشافعي : فلما أن حجب هؤلاء في السخط كان هذا دليلاً عن أنهم يرونه في الرضى ، قال الربيع : قلت : يا أبا عبد الله وبه تقول ، قال نعم ، وبه أدين الله ، لو لم يؤمن محمد بن ادريس أنه يرى الله لما عبد الله . وعن عبد الله بن المبارك قال ما حجب الله عنه أحداً إلا عذبه ثم قرأ ( كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون . ثم إنهم لصال الجحيم . ثم يقال هذا الذي كنتم به تكذبون ) قال بالرؤية .

وقال الشيخ أبو نصر السجزي في كتاب « الإبانة » له : وأئمتنا رحمهم الله كسفيان الثوري ، ومالك بن أنس ، وسفيان بن عيينة ، وحماد بن سلمة ، وحماد بن زيد ، وعبد الله بن المبارك ، وفضيل بن عياض ، وأحمد بن حنبل ،

وفضيل بن عياض، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن إبراهيم الحنظلي : متفقون على أن الله سبحانه وتعالى بذاته فوق عرشه ، وأن علمه في كل مكان ، وأنه يرى يوم القيامة بالأبصار فوق العرش ، وأنه ينزل إلى سماء الدنيا ، وأنه يغضب ويرضى ، ويتكلم بما شاء ، فمن خالف شيئاً من ذلك فهو منهم بريء ، وهم منه برآء .

وروى الخلال في « كتاب السنة » قال حدثنا أبو بكر المروزي ، قال سألت أبا عبد الله عن أحاديث الرؤية فصحتها ، وقال قد تلقى العلماء بالقبول ، لنسلم الخبر كما جاء . وعن حنبل بن إسحاق قال : سمعت أبا عبد الله يقول : أدر كنا الناس وما ينكرون من هذه الأحاديث شيئاً أحاديث الرؤية ، وكانوا يحدثون بها على الجمل ، يبرونها على حالها غير منكرين لذلك ولا مرتابين . وقال حنبل : قال أبو عبد الله : قال الله تعالى : ( وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بأذنه ما يشاء ) فكلم الله موسى من وراء حجاب ، وقال : ( رب أرني أنظر إليك ) قال الله تعالى : ( لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني ) فأخبر الله تعالى أن موسى عليه السلام يراه في الآخرة ، وقال عز وجل : ( كلا إنهم عن ربهم يومئذ لحجبون ) ولا يكون حجاب إلا لرؤية ، فأخبر الله أن من شاء الله ومن أراد يراه ، والكفار لا يرونه . وقال حنبل في موضع آخر : القوم يرجعون إلى التعطيل في قولهم ينكرون الرؤية .

قال وسمعت أبا عبد الله يقول : قال الله عز وجل : ( وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ) قال أحاديث تروى في النظر حديث جرير بن عبد الله وغيره « تنظرون إلى ربكم » أحاديث صحاح وقال : ( للذين أحسنوا الحسنى وزيادة )

وهي النظر إلى الله عز وجل . ثم قال أبو عبد الله : نؤمن بها ونعلم أنها حق . يعني أحاديث الرؤية . ونؤمن أن الله يرى ، يرى ربنا يوم القيامة لا نشك فيه ولا نرتاب . وسمعت أبا عبد الله يقول : قالت الجهمية إن الله لا يرى في الآخرة ونحن نقول إن الله يرى ، لقوله عز وجل ( وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ) وقال الله تبارك وتعالى لموسى : ( فان استقر مكانه فسوف تراني ) فآخبر الله أنه يرى وقال النبي ﷺ « إنكم [سترون ربكم كما (١)] ترون هذا القمر وهذه الشمس » رواه جرير وغيره عن النبي ﷺ ، وقال : « كلكم يخلو به ربه » و : « إن الله يضع كنفه على عبده ، فيسأله ما عملت » هذه الأحاديث تروى عن رسول الله ﷺ تروى صحيحة ، وعن الله تبارك وتعالى أنه يرى في الآخرة ، وهذه أحاديث عن رسول الله ﷺ غير مدفوعة ، والقرآن شاهد أن الله يرى في القيامة ، وقول إبراهيم لأبيه : ( يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئاً ) فثبت أن الله يسمع ويبصر ، وقال الله تعالى : ( يعلم السر وأخفى ) وقال : ( إني ممكنا أسمع وأرى ) وقال أبو عبد الله : فمن دفع كتاب الله ورده والأخبار عن رسول الله ﷺ واخترع مقالة من نفسه وتناول برأيه فقد خسر خسراناً ميبكاً . وسمعت أبا عبد الله يقول : من زعم أن الله لا يرى في الآخرة فقد كفر بالله ، وكذب بالقرآن ، ورد على الله أمره ، فيستتاب فان تاب والا قتل .

الوجه الخامس (٢) : أن أئمة هذا الرازي كالأشعري وغيره هو أيضاً ممن يثبت الرؤية والاحتجاب أن الله فوق العرش ، قال الأشعري في « مسألة العرش » : فقال سبحانه : ( وجاء ربك والملك صفاً صفاً ) وقال عز وجل : ( هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام ) وقال سبحانه : ( ثم دنى فتدلى

« سادسة » ان كلام الأشعري في الرؤية والعلو يقتضى تلازمهما وهو الذي ذكره الرازي عن الكرامية .

(١) ما بين القوسين سقط على الناسخ وهو الشاهد من الأحاديث .

(٢) وهو السادس .

فكان قاب قوسين أو أدنى . فأوحى إلى عبده ما أوحى . ما كذب الفؤاد  
ما رأى . أقتارونه على ما يرى — إلى قوله — لقد رأى من آيات ربه الكبرى )  
وقال تعالى : ( يا عيسى أني متوفيك ورافعك إلي ) وقال سبحانه : ( وما قتلوه  
وما صلبوه ) ( وما قتلوه يقينا بل رفعه الله إليه ) وأجمعت الأمة على أن الله عز وجل  
رفع عيسى إليه الى السماء ، ومن دعاء المسلمين جميعاً إذا هم رغبوا إلى الله عز  
وجل في الأمر النازل بهم أنهم يقولون : يا ساكن العرش . ومن حلفهم :  
لا والذي احتجب بسبع سموات . قال الحافظ ابو العباس : وهذا مأخوذ من  
قوله : إن الله خلق سبع سماوات ثم اختار العليا فسكنها (١) .

وقال عز وجل : ( وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً ، أو من وراء حجاب ،  
أو يرسل رسولا فيوحي بأذنه ما يشاء ) وقد خصت الآية البشر دون غيرهم ممن  
ليس من جنس البشر ، ولو كانت الآية عامة للبشر وغيرهم كان أبعد من الشبهة  
وإدخال الشك على من يسمع الآية أن يقول ما كان لأحد أن يكلمه الله إلا وحياً  
أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا ، فيرتفع الشك والخيرة من أن يقول ما كان  
لجنس من الأجناس أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا  
ونزل أجناساً لم يعمهم بالآية ، فدل ما ذكرناه على أنه خص البشر دون غيرهم .

وقال الله عز وجل : ( ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق ) ( ولو ترى إذ وقفوا  
على ربهم ) ( ولو ترى إذ همزون ناكس رؤسهم عند ربهم ) وقال سبحانه :  
( وعرضوا على ربك صفا لقد جئتمونا كما خلقناكم أول مرة ) . قال : كل ذلك  
يدل على أن الله ليس في خلقه ، ولا خلقه فيه ، وأن سبحانه مستو على عرشه  
جل وعز عما يقول الظالمون علواً كبيراً ، جل وعز عما يقول الذين لم يثبتوا له في وصفهم

(١) من قوله : قال الحافظ الى هنا . ليس في الابانة طبع المنيرية . وقد جمع ابن القيم  
أحاديث الرؤية في كتابه « حادي الأرواح ص ٢١١ الى ٢٣٧ » .

حقيقة ، ولا أوجبوا له بذكركم إياه وحدانية ؛ إذ كان كلامهم يؤول الى التعطيل  
وجميع أوصافهم تدل على النفي في التأويل ، يريدون زعموا التنزيه ونفي التشبيه ،  
فنعوذ بالله من تنزيهه يوجب النفي والتعطيل (١) .

قال الله تعالى : ( الله نور السماوات والأرض ، مثل نوره ) فسمي نوراً .  
والنور عند الأمة لا يخلو من أحد معنيين : إما أن يكون نوراً يسمع ، أو نوراً  
يرى . فمن زعم أن الله يسمع ولا يرى كان مخطئاً في نفيه رؤية ربه وتكذيبه  
لكتاباه وقول نبيه ﷺ . قال وروي (٢) عن عبد الله بن عباس أنه قال :  
تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الله ، فان ما بين كرسيه الى السماء ألف  
عام ، والله عز وجل فوق ذلك .

قال وروت العلماء أيضاً عن النبي ﷺ أنه قال : إن العبد لا تزول قدماء من  
بين يدي الله حتى يسأله عن ثلاث . وروت العلماء : « أن رجلاً أتى النبي ﷺ  
بأمة سوداء فقال يا رسول الله اني أريد أن اعتقها في كفارة فهل يجوز عتقها ؟  
فقال النبي ﷺ أين الله ؟ فقالت : في السماء وأومئت بيدها الى فوق فقال النبي  
ﷺ عند ذلك أعتقها فانها مؤمنة (٣) » قال وهذا يدل على أن الله على عرشه  
فوق السماء .

فهذا كله من كلام الأشعري مثل احتجاجه بما ذكره عن المسلمين جميعاً  
من قولهم : ان الله احتجب بسبع سموات . على أنه فوق العرش ، وهو انما  
احتجب عن أن يراه خلقه ، لم يحتجب عن أن يراهم هو . فعلم أن هذا يحجب

---

(١) وفي الابانة : علواً كبيراً ، فلم يثبتوا لهم في وصفهم الخ . إذ كل كلامهم الخ . تدل  
على النفي اتريدون بذلك زعم التنزيه الخ .  
(٢) في الابانة : وروت العلماء الخ .  
(٣) وفي الابانة بعد قوله في السماء : قال فمن أنا قالت أنت رسول الله فقال النبي صلى الله  
عليه وسلم اعتقها الخ .



العباد عن رؤيته ، وهذا يقتضى أنهم يرونه برفع هذه الحجب ، وذلك يقتضى أنهم يرونه فى الجهة ؛ فان من ثبت رؤيته فى غير جهة من الرائي لا يقول بجواز الحجب المنفصلة أيضاً كما تقدم . وكذلك احتجاجه بقوله : ( ما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحياً أو من وراء حجاب ) وأن الآية دلت على أن الله يحجب بعض المخلوقات دون بعض ، فعلم أنه لا يحتجب عن بعضهم واحتجابه بذلك على أن الله فوق العرش يقتضى أن يحتجب عن يراه ببعض مخلوقاته ، وهذا يستلزم انه لا يرى إلا فى جهة من الرائي . وكذلك احتجاجه فى « مسألة العلو » بأن الله نور ، وأن ذلك يقتضى أنه يرى ، ويقتضى ان رؤيته توجب علوه . وكلام الأشعري فى مسألة الرؤية والعلو يقتضى تلازمهما ، وهذا هو الذي ذكره هذا المؤسس عن الكرامية .

« سابعاً » انه  
لم يذكر جواباً  
صحيحاً عن حجة  
الكرامية  
والمعتزلة فى حجة  
الموانع .

الوجه السادس : أن هذا المؤسس ذكر فى ( نهايته ) فى مسألة الرؤية ما احتج به النفاة من الحجب العقلية والسمعية ، وذكر أن أعظم حججهم العقلية حجتان « أحدهما » حجة الموانع . قالوا : لو صح منا رؤية الله فى حال من الحالات لصح أن نراه الآن ، ولو صح أن نراه الآن لوجب أن نراه الآن ، لكنه لم يجب أن نراه الآن ، فلا يصح أن نراه فى حال من الأحوال . وإنا قلنا أنه لو صح أن نراه فى حال من الأحوال لصح أن نراه الآن لأن كونه بحال يصح أن يرى حكم يثبت له إمالذاته وإما لبعض ما يلزم ذاته ، وعلى التقديرين فإنه يلزم من استمرار ذاته استمرار هذه الصحة . وإنا قلنا إنه لو صح أن نراه الآن لوجب أن نراه الآن لأن الحاسة إن كانت صحيحة والمرئي يكون حاضراً ولا يكون على القرب القريب ولا على البعد البعيد ولا يكون فى غاية الصغر واللطافة ويكون مقابلاً للرائي أو لآلة الرؤية أو لا تكون الحجب حائلة فإنه يجب حصول الرؤية ؛ إذ لو لم يجب حصولها عند حصول هذه الأمور لجاز أن يكون بين أيدينا



الضروري حاصل للعقل بعد الاختبار ولا حاجة فيه الى ضرب الأمثال . وتارة يثبتون بالاستدلال أن ذلك معلوم بالضرورة ، وبسط كلامهم في ذلك .

ثم قال : والجواب أن نقول : إما أن تدعي الضروري بخصوص الادراك عند حضور هذه الأمور أو بعدمه عند عدمها . والأول لا نزاع فيه ، والثاني فيه كل النزاع . فان زعمت أنا مكابرون في هذا الانكار حلفنا بالأيمان المغلظة انا لما رجعنا الى أنفسنا لم نجد العلم بذلك أكثر من العلم باستمرار الأمور العادية التي توافقنا على جواز تغييرها عن مجاريها .

فهذا الجواب الذي ذكره يقتضى أنه وافق على أن العلم الضروري حاصل بوجود الرؤية عند وجود هذه الشرائط ، وهذا هو أول المسألة ، فانه حكى عن المعتزلة أنه متى تجتمع هذه الشرائط يجب حصول الادراك . قال وعندنا أن ذلك غير واجب . فاذا سلم أن العلم الضروري بحصول الادراك عند حصول هذه الأمور لا نزاع فيه كان قد وافق على ما ذكر فيه النزاع ، وإذا كان كذلك ظهر أن ما ذكره من الجواب في مسألة الرؤية وهو قوله : إن مدار هذه الشبهة على أن هذه الحاسة متى كانت سليمة وكان المرئي حاضراً فانه يجب حصول هذه الرؤية . قال : ونحن قد بينا فيما مضى أن ذلك غير واجب . وكلامه فيما مضى قد وافق فيه على وجوب الرؤية عند وجود الشروط ، لكن لم يوافق على وجوب عدمها عند عدم الشروط ، وإذا لم يذكر جواباً عن حجتهم إلا هذا وهذا ليس بجواب صحيح بقيت حجتهم على حالها ، وإذا كان كذلك لم يصح نفيه لما اتفقت عليه المعتزلة والكرامية .

، ثامناً « ولم  
يمكنه الجواب  
عما اتفقت عليه  
الطائفتان في حجة  
المقابلة .

الوجه السابع : أنه ذكر الحجة الثانية لنفاة الرؤية : وهي حجة المقابلة .

فقال : وهي أن الواحد منا لا يرى الا ما يكون مقابلاً للرأي ، أو لآلة المرئي .

والله تعالى يستحيل أن يكون كذلك ، فيستحيل أن يكون مرئياً لنا . واحترزنا بقولنا : أو لآلة الرائي عن رؤية الانسان وجهه في المرآة . أما المقدمة الأولى فهي من العلوم الضرورية الحاصلة بالتجربة . وأما المقدمة الثانية فمتفق عليها . ثم قال في الجواب عما تمسكوا به ثانياً من وجوه ثلاثة . « الأول » : ما بينا فيما مضى أن المقابلة ليست شرطاً لرؤيتنا هذه الأشياء ، وأبطلنا ما ذكروه من دعوى الضرورة والاستدلال في هذا المقام . « والثاني » : سلمنا أن المقابلة شرط في صحة رؤيتنا لهذه الأشياء ، فلم قلتم انها تكون شرطاً في صحة رؤية الله تعالى ؛ فان رؤية الله تعالى بتقدير ثبوتها مخالفة لرؤية هذه الأشياء ، فلا يلزم من اشتراط نوع من جنس اشتراط نوع آخر من ذلك الجنس بذلك الشرط « الثالث » : سلمنا أنه يستحيل كوننا رائيين لله تعالى ؛ ولكنه لا يدل على أنه لا يرى نفسه ، وأنه في ذاته ليس بمرئي . فأحال على ما تقدم ، وهو لم يذكر هناك إلا مسلمين : « الأول » أنا نرى الجسم الكبير من البعد صغيراً ، وذلك يقتضى أنا نرى بعضه دون بعض ومن المعلوم بالضرورة أن الشرائط المذكورة كما أنها حاصلة بالنسبة إلى الأجزاء التي هي مرئية فكذلك هي حاصلة بالنسبة إلى الأجزاء التي هي غير مرئية ، ولما كان المرئي من الأشياء المجتمعة لهذه الشروط بعض الأجزاء دون بعض علمنا أن حصول الرؤية عند اجتماع الشرائط غير واجب . والمسلك الثاني لو وجب حصول الإدراك عند حصول هذه الشروط لوجب رؤية الجوهر الفرد وذوات الهباء ؛ لكن الثاني ظاهر الفساد فالمقدم مثله . بيان الأول : أنا اذا رأينا جسمًا كبيراً فلا بد وأن نرى جزءاً صغيراً ؛ إذ لو لم نرى جزءاً صغيراً لم نرى مجموع تلك الأجزاء . ثم رؤية الجزء لا تتوقف على رؤية غيره لئلا يلزم الدور فيجب أن تصح رؤيتنا للجوهر الفرد .

فهاتان الحجتان إن كانتا باطلتين فلا كلام ، وإن كانتا صحيحتين فهما يدلان على إن الرؤية لا تجب عند وجود الشروط الثمانية ، وهو قد سلم في الجواب وجوب الرؤية عند وجود الشروط ، فلا تدل هاتان الحجتان على أن الرؤية لا تتمتع عند عدم بعض الشروط الثمانية ، وإذا لم يذكّر دليلاً على عدم هذا الاشتراط أصلاً بقي ما ذكره منازعوه من العلم الضروري والاستدلال بأن المرئي لا بد أن يكون مقابلاً للرأي أو لآلة الرأي سليماً عن المعارض ، فيجب القول بموجبه وهذا بين واضح .

ولهذا لما كانت مناظرته لنفاة الرؤية هذه المناظرة الضعيفة كان كلامهم فيها أرجح من كلامه ، وهذه عادته يعجز عن مناظرة أهل الباطل رياًخذ ما يحتجون به فيحتج به على أهل الحق فلا ينصف أهل الحق ولا ينفعهم ، ولا يرد أهل الباطل ويدفعهم ، وإنما فيه جدال وحجاج لبس فيه الحق بالباطل مع هؤلاء ، وهؤلاء . وإذا كان الأمر كذلك لم يمكن له الجواب عما اتفقت عليه المعتزلة والكرامية كما تقدم .

الوجه الثامن : أن يقال : ما ذكره المعتزلة في شروط الرؤية وموانعها بعضه

« تاسعة » أن ما ذكره المعتزلة في شروط الرؤية وموانعها بعضه حق وقد تكبرهم فيه .

حق وبعضه باطل ، وهؤلاء الذين وافقوهم على نفي العلو وأثبت الروية يكابرونهم في الحق كما يدفعون باطلهم ، ولهذا كان كلا الطائفتين تقول أحق والباطل . وإذا كان مثبتة الرؤية مع نفي العلو أقرب إلى الحق من نفاة الرؤية ونفاة العلو ، وذلك أن كونهم لم يشترطوا في الحاسة إلا مجرد سلامتها ليس بسديد ، فإن الحواس تختلف بالقوة والضعف ، فقد يكون بصر أحد من بصر وسميع أقوى من سمع ، وشم أقوى من شم ، وذوق أقوى من ذوق وهذا موجود في البهائم وفي الآدميين ، ولهذا يرى أحدهم من الأشياء الدقيقة اللطيفة مالا يراه الآخر ، ويرى من الأمور البعيدة مالا يراه الآخر ، ويرى من النور والشعاع والبياض مالا

يراه الآخر ، وكذلك قد يسمع الأصوات البعيدة والأصوات القريبة مالا يمكن الآخر أن يسمعه . وإذا كان الأمر كذلك ففوة إدراك العباد وحركاتهم في الآخرة يجعلها الله أعظم من قوى إدراكهم وحركاتهم في الدنيا وهذا ظاهر بين .

وقولهم : لا يكون على القرب القريب ، ولا على البعد : البعيد ولا يكون صغيراً لطيفاً . هذا إنما اشترط لعجز البصر عن إدراك ما يكون كذلك لا لأن ذلك ممتنع في نفسه ، وإلا فيمكن أن يقوى بصر العبد حتى يرى القريب والبعيد واللطيف ، وليس هذا ممتنعاً في ذاته . يبين ذلك أن القرب والبعد والصغر والكبر من الأمور الإضافية ، قد يكون صغيراً بالنسبة الى بصر هذا الرأي ما ليس بصغير بالنسبة الى بصر غيره ، وكذلك في القرب والبعد ، وكذلك قولهم : أن لا يكون بين الرأي والرأي حجب كثيفة . فان رؤية ما وراء الحجاب ليس بممتنع في نفسه بل لعجز البصر عنه ، فان الله يرى كل شيء ولا تحجبه السموات والأرض وسائر الحجب .

وكذلك قولهم ، أن يكون مقابلاً للرأي . فقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال : « لا تسبقوني بالكوع ولا بالسجود فاني أراكم من خلفي كما أراكم من بين يدي » لكن هذا يدل على أنه لا يشترط في الرؤية أن يكون المرئي أمامه ؛ لكن لا يدل على أنه لا يشترط أن يكون بجهة منه ، فانما خلفه بجهة منه .

الوجه الثامن (١) أنه قال هنا : إن أصحابه نازعوا في هذه المقدمة ، وقالوا : لا نسلم أن كل مرئي فانه يختص بالجهة ؛ بل لانزاع أن الأمر في الشاهد كذلك ، فلم قلتم : إن كل ما كان كذلك في الشاهد وجب أن يكون في الغائب كذلك

«عاشراً» تناقضه

فيما حكاه عن أصحابه في إمكان رؤية ما ليس في جهة .

وهذا تسليم لكون الواحد منا لا يرى الا ما يكون في الجهة ، فننازعه لذلك في هذا الكتاب ودعواه أن ذلك ليس بشرط في رؤية الأشياء المرئية مخالف لما ذكره من تسليم أصحابه ، وذلك خلاف ما ذكره من أنه لا يشترط شيء من هذه الشروط في رؤية الأشياء المرئية .

الوجه التاسع : أن قوله : لم قلت : إن كل ما كان كذلك في الشاهد وجب

« الحادى عشر »

أن المنازع يقول

هذه الحجة

بديهية ، ولا

يقررها على

هذا الوجه .

أن يكون في الغائب كذلك ، وتقريره أن هذه المقدمة إما أن تكون مقدمة بديهية ، أو استدلالية . يقال له : المنازع يقول إنها بديهية .

قوله : فإن كانت بديهية لم يكن في اثبات كونه تعالى مختصاً بالجهة حاجة

الى هذا الدليل ، وذلك لأنه قد ثبت في الشاهد أن كل قائم بالنفس فهو مختص بالجهة ، وثبت أن الباري قائم بالنفس فوجب القطع بأنه مختص بالجهة ، لأن العلم الضروري بأن كل ما يثبت في الشاهد وجب أن يكون في الغائب كذلك . يقال له : إن المنازع لا يقرر الحجة على هذا الوجه ، ولا يدعي أن كل ما يثبت في الشاهد فانه يجب أن يكون في الغائب كذلك ، وهذا لا يقوله عاقل ، والفرق ظاهر بين دعوى الضرورة والبديهية في الشيء المعين الخاص ، والشيء العام الكلي . فاذا قال القائل : العلم الضروري بأن كل مرئي في الشاهد والغائب لا بد أن يكون بجهة من الرأي ، والعلم الضروري حاصل بأن الغائب كالشاهد في هذا الأمر الخاص . لم يستلزم هذا أن يقول : إن العلم الضروري حاصل بأن كلما ثبت في الشاهد وجب أن يكون في الغائب كذلك . والمقدمة المذكورة هي قوله : كل مرئي فلا بد وأن يكون في الجهة . وهذا قالوه قولاً عاماً مطلقاً لم يثبتوه بقياس الغائب على الشاهد حتى يصوغوه الصوغ الذي ذكره ويدخل فيه تلك القضية العامة الكاذبة .

الوجه العاشر : أن ما ذكره إن كان حجة كان حجة ثانية على المطلوب ، فانه من الممكن أن يستدل بكونه قائماً بالذات على كونه مختصاً بالجهة ، ويحتج بكونه مرئياً على كونه مختصاً بالجهة ، ويحتج بكونه موجوداً على أنه إما أن يكون مبايناً لغيره ، أو محائثاً له . وتعدد الأدلة على المطلوب الواحد ليس بممتنع .

« الثاني عشر »  
أن ما ذكره  
حجة ثانية .

الوجه الحادى عشر : أن ما ذكره من الحجة قد يقال فيه نحن نعلم بالاضطرار أن كلما يقوم بنفسه فانه لا بد أن يكون مختصاً بجهة بحيث يمتنع أن يكون لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا يختص الكلام بالشاهد ثم يقاس عليه الغائب ؛ بل العلم الضروري حاصل بذلك مطلقاً كما تقدم ذكره .

« الثالث عشر »  
قد يقال لا  
يختص ذلك  
بالشاهد .

الوجه الثانى عشر : أن ذلك إذا قررناه بالدليل قرر تقريراً يفيد بأن يقال: ثبت فى الشاهد أن كل قائم بالذات فهو مختص بالجهة وهذا مما فارق به الموجود المعلوم ، فالموجب لذلك إما كونه موجوداً قائماً بنفسه ، أو ما يندرج فيه الموجود الواجب لنفسه ، أو ما يختص بالممكن أو الحدث ، ويساق الكلام الى آخره . كما ذكر فى حجة المباينة والمحايثة ؛ لا يقول عاقل إن العلم الضروري حاصل بأن كلما ثبت فى الشاهد وجب أن يكون فى الغائب كذلك ، ولكن ذكر الحجة على هذا الوجه القبيح الذي يظهر بطلانه لما فى ذلك من التنفير والتقييح لقول مفارغيه ، وهذه ليست حال أهل العلم والعدل ؛ بل حال الجاهل أو الظالم .

« الرابع عشر »  
تقرير ذلك  
تقريراً مفيداً .

الوجه الثالث عشر : قوله : فاذا كان هذا الوجه حاصلًا فى اثبات كونه تعالى فى الجهة كان اثبات كونه فى الجهة بكونه مرئياً ، ثم اثبات أن كل ما كان مرئياً فهو مختص بالجهة تطويلاً من غير فائدة ، ومن غير مزيد شرح وبيان . يقال : لو قدر أنما ذكرته من حجة القيام بالذات صحيح لم يكن اثبات الجهة بطريق الرؤية تطويلاً من غير فائدة ؛ بل هو اثبات لها بطريق آخر غير

« الخامس عشر »  
نقد قوله ان  
ذلك تطويل من  
غير فائدة .



الأولى؛ فإن الاستدلال على كون الشيء في الجهة بكونه قائماً بنفسه غير الاستدلال على ذلك بكونه مرثياً مشهوداً ، وإذا كان هذان دليلان متغايران لم يحز أن يكون ذكر أحدهما متضمناً للآخر ، ولا أن يكون ذكر الآخر تطويلاً . أقصى ما يقال : إن العلم بالمقدمتين التي في الدليلين يستفاد من وجه واحد وهو الضرورة أو قياس الغائب على الشاهد إما مطلقاً كما ذكره أو قياساً صحيحاً ملخصاً بالتقسيم الحاصر الجامع بين النفي والاثبات أو بغيره كما يسلكه أهل الاثبات . وإذا كان الدليل على مقدمة في دليل كالدليل على مقدمة في دليل آخر لم يوجب أن يكون أحد الدليلين متضمناً للآخر ويكون ذكر الآخر تطويلاً بلا فائدة .

الوجه الرابع عشر [ قوله ] : وأما ان قلنا كل مرئي فهو مختص بالجهة ليست

« السادس عشر »

الجواب عن قوله :

وأما ان قلنا

ليست بديهية

الخ .

مقدمة بديهية بل هي مقدمة استدلالية فينبذ ما لم يذكرها على صحتها دليلاً لا تصير هذه المقدمة يقينية . فهذا كلام صحيح ؛ لكن كان ينبغي له إذا كان ذا كراً لحجج منازعيه أن يذكر ما يستدل به الناس على ذلك ، فتركه لذلك تقصير وخيانة في المناظرة ، ونحن لم نلتزم الكلام في تقرير هذه المسائل ابتداءً ، وإنما تكلمنا على ما ذكره من حججه وحجج منازعيه .

الوجه الخامس عشر : قوله : وأيضاً فكما أنا لا نعقل مرثياً في الشاهد إلا إذا

« السابع عشر »

انقولك : وهم

يقولون لا نعقل

انه يرى لا

صغيراً الخ

الزام جدلي .

كان مقابلاً أو في حكم المقابل للرأي فكذلك لا نعقل مرثياً إلا إذا كان صغيراً أو كبيراً أو ممتداً في الجهات مؤتلفاً من الأجزاء ، وهم يقولون إنه تعالى يرى لا صغيراً ولا كبيراً ولا ممتداً في الجهات والجوانب والأحياء ، فإذا جاز لكم أن تحكموا بأن الغائب مخالف للشاهد في هذا الباب فلم لا يجوز أن يقال إن المرئي في الشاهد وان وجب كونه مقابلاً إلا أن المرئي في الغائب لا يجوز أن يكون كذلك .

فيقال له : هذا إلزام جدلي وليس بحجة في المناظرة ولا النظر كما تقدم ؛ فانه يقال : لابد وأن يكون في الجهة ما ذكرته في صورة الالتزام إن كانت مساوية لصورة النزاع ، فما ذكره في صورة النزاع حجة في موضعين ، وغايته أن يكونوا اخطأوا في صورة الالتزام وهي صورة النقض والمعارضة . وإن لم تكن مساوية لها لم يكن النقض والمعارضة والالتزام صحيحاً . ويقول لك المناظر : الفرق بين صورة النقض وصورة النزاع كيت وكيت ، فان صح الفرق بطل النقض ، وان بطل الفرق منعت الحكم في صورة النقض ؛ إذ ليس مجعاً عليه بين الأمة .

الوجه السادس عشر : أنهم يقولون : نقول إنه لا يرى إلا كبيراً عظيماً ؛ لا نقول إنه يرى لا صغيراً ولا كبيراً ؛ بل نقول انه يرى عظيماً كبيراً جليلاً كما سمى ووصف نفسه بذلك في الكتاب والسنة ، ومن لم يقل ذلك من المنازعين كان ما ذكره حجة عليه . وأما قوله : ممتداً في الجهات مؤتلفاً من الأجزاء . فلا نسلم أنا لا نعقل مرئياً في الشاهد إلا مؤتلفاً من الأجزاء ؛ فان المرئيات مثل الشمس والقمر ونحو ذلك هو شيء واحد لا نعلم لا بحس ولا ضرورة أنها مركبة من الأجزاء المفردة ، وهذا مما لا خلاف فيه بين الناس أن هذا التركيب ليس معلوماً بالحس ولا بالضرورة بل هي من أدق مسائل النزاع بين الخلق .

« الثامن عشر »  
انهم يقولون لا يرى الا كبيراً عظيماً الخ .

الوجه السابع عشر : أن يقال : ما تريد بقولك ممتد مؤتلف . أتريد أنه مركب من الأجزاء وأنه يجوز تفريقه ، فليس كلما نشاهده كذلك . أم تريد به أن منه شيئاً ليس هو الشيء الآخر ، فنحن نقول كل ما يرى في الشاهد والغائب لابد وأن يكون كذلك .

« التاسع عشر »  
ما تريد بهمتد مؤتلف .

الوجه الثامن عشر : أن يقال : لا يعقل مرئي إلا موصوف بما هو المرئي المشهود موصوف به من صفات الموجود التي استحق بها جواز رؤيته أو ما هو

« العشرون »  
ان يقال : واجب الوجود أولى بالرؤية من الممكن .

بأبلغ في الوجود واستحقاق الرؤية منه . فاذا كنا نرى الموجود الذي يحوز عدمه فما لا يحوز عدمه أولى . فاذا كنا نرى ما هو في جهة وهو مجتمع يحوز تفرقه وتقسيمه فالجتماع الذي لا يحوز تفرقه وتقسيمه أولى بالرؤية ؛ لكن لا يمكن أن نقول اذا رأينا ما هو بجهة مرئياً أن يكون مائس في الجهة أولى بالرؤية . واذا رأينا ما هو مجتمع فما ليس بمجتمع (١) ولا متفرق أولى بالرؤية . وقد ذكرنا غير مرة أن الأقيسة والأمثال المضروبة في باب الالهيات إذا كانت من باب التنبيه والأولى في النفي والاثبات فهي من جنس ما ورد به الكتاب والسنة .

## فصل

قوله : (الشبهة  
الرابعة) تمسك  
الكرامية برفع  
الأيدي إلى  
السماء .

ثم قال الرازي : (الشبهة الرابعة) تمسكوا برفع الأيدي إلى السماء . قالوا : وهذا شيء يفعله جميع أرباب النحل فدل على أنه تقرر في عقول جميع الخلق أن إلههم فوق .

ثم قال في الجواب : إن هذا معارض بما تقرر في عقول جميع الخلق أنهم عند تعظيم خالق العالم يضعون جباههم على الأرض ، ولما لم يدل هذا على كون خالق العالم في الأرض لم يدل على ما ذكره على أنه في السماء . وأيضاً فالخلق إنما يقدمون على رفع الأيدي إلى السماء لوجوه أخرى (٢) وراء اعتقادهم أن خالق العالم في السماء .

« فالأول » أن أعظم الأشياء نفعاً للخلق ظهور الأنوار وأنها إنما تظهر من جانب السماوات .

(١) بالأصل زيادة : أولى .

(٢) هذه الكلمة ليست في النقص . وهي في التأسيس .

و « الثاني » أن مبنى حياة الخلق على استنشاق النفس وليس ذلك الاستنشاق إلا من الهواء ، والهواء ليس موجوداً إلا فوق الأرض ؛ فلهذا السبب كان ما فوق الأرض اشرف مما تحت الأرض .

« الثالث » أن نزول الغيث من جهة القوف ، ولما كانت هذه الأشياء التي هي منافع الخلق انما تنزل (١) من جانب السموات لا جرم كان ذلك الجانب عندهم اشرف ، وتعلق الخاطر بالاشرف أقوى من تعلقه بالأخس فهذا هو السبب في رفع الأيدي الى السماء . وأيضاً فإنه تعالى جعل العرش قبلة لدعائنا كما جعل القبلة قبلة لصلاتنا . وأيضاً أنه تعالى جعل الملائكة وسطاً في مصالح هذا العالم ، قال الله تعالى : ( فالمدبرات أمراً ) وقال : ( فالمقسمات أمراً ) وأجمعوا على أن جبريل عليه السلام ملك الوحي والتنزيل والنبوة ، وميكائيل ملك الأرزاق ، وملك الموت ملك الوفاة ، وكذلك القول في سائر الأمور . وإذا كان الأمر كذلك لم يبعد أن يكون الغرض من رفع الأيدي الى السماء رفع الأيدي الى الملائكة ( × )

وهذه الحجة ذكرها في « نهايته » فقال : وثالثها التمسك بالاتفاق من الأمم المختلفة الآراء على الإشارة الى فوق عند الدعاء وطلب الاجابة من الله ، وأن ذلك يدل على علمهم الضروري أن الذي يطلب منه تحصيل المطالب وتيسير العسير في تلك الجهة ؛ ولهذا لما قال النبي ﷺ للامة «أين ربك ؟ قال : فاشارت الى السماء فقال انها مؤمنة » .

وهذه الشبهة  
ذكرها في نهايته

وقال : والجواب عما تمسكوا به من الإشارة الى فوق سببه الالف والعادة وجريان الناس على ذلك ؛ فانهم ما شاهدوا عالماً قادراً حياً الا جسماً ، فكما أن

(١) هذه الجملة : التي هي منافع الخلق انما تنزل الخ • موجودة في التأسيس •

من لم يشاهد إلا انساناً أسود فحين يمثل في نفسه إنساناً يخاطبه إنما يسبق الى نفسه أنه اسود لا غير ، ومن لم يسمع من اللغات الا العربية فحين يمثل في نفسه معنى إنما يسبق الى نفسه التعبير عن ذلك المعنى بلفظ العرب ، وكذلك سبق الى الوهم أن من يدعو حياً عالماً قادراً على ما يشاء معنى الأحياء القادرين ويتبع ذلك أنه في مكان ولأن العلو اشرف لأن الأنوار فيه ، ولأن الرأس لما كان اشرف الأعضاء كان ما يليه أشرف الجمات ، فيسبق الى فهم الدعي أن يعتقد عظمته اذا كان في جهة وجب أن يكون في جهة العلو ، فلسبب هذه الأمور وأمثالها وقعت الاشارة الى السماء ، ثم ان الاخلاف أخذوا ذلك عن الاسلاف مع مشاركتهم لهم في هذا التخيل ، فظهر أن سبب ذلك هو الالف ، فلا يكون صواباً . وأما حديث الأمة فهو من الآحاد ، ثم لو صح لكان سببه ما ذكرنا من الالف .

والكلام على ما ذكره من وجوه : « الأول » أن الاستدلال برفع الايدي والأبصار الى السماء عند الدعاء على أن الله فوق هو حجة أهل الاثبات المثبتين الصفات من السلف والخلف ، ليس ذلك مختصاً بالكرامية ؛ بل من أشهر المحتجين به أئمة أصحاب الأشعري وذووه .

الجواب « أولاً »  
ان الاستدلال  
بذلك حجة أهل  
الاثبات حتى  
الأشعري وأئمة  
اصحابه

وقال أبو الحسن الأشعري : فان قال قائل : ما تقولون في الاستواء . قيل له إن الله مستو على عرشه كما قال : ( الرحمن على العرش استوى ) وقال سبحانه : ( اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ) وقال سبحانه : ( بل رفعه الله إليه ) وقال سبحانه : ( يدبر الأمر من السماء الى الأرض ثم يعرج إليه ) وقال فرعون : ( يا هامان ابن لي صرحاً لعلي أبلغ الأسباب . أسباب السموات فاطلع إلى إله موسى وإني لأظنه كاذباً ) فأكذب موسى في قوله ان الله فوق السموات.

وقال سبحانه وتعالى : ( أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور )  
والسموات فوقها العرش ، وإنما أراد العرش الذي هو على السموات ، لا ترى أن  
الله ذكر السموات فقال : ( وجعل القمر فيهن نورا ) ولم يرد أن القمر يملؤهن  
جميعاً وأنه فيهن جميعاً . قال ورأينا المسلمين جميعاً يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو  
العرش كما لا يحطونها إذا دعوا نحو الأرض . وهذا الاحتجاج منه باجماع المسلمين  
على رفع أيديهم في الدعاء على أن الله فوق السموات لأنهم إنما يرفعوها إليه نفسه  
لا إلى غيره من المخلوقات .

النقل عن  
صاحبه ابن مهدي  
الطبري

وقال صاحبه ابو الحسن علي بن مهدي الطبري : قال الباخي : فان قيل لنا  
ما معنى رفع أيدينا الى السماء ، وقوله : ( والعمل الصالح يرفعه ) . قلنا : تأويل  
ذلك أن ارزاق العباد لما كانت تأتي من السماء جاز أن نرفع أيدينا الى السماء عند  
الدعاء ، وجاز أن يقال : أعمالنا ترفع الى الله لما كانت حفظة الأعمال إنما  
مساكنهم في السماء . قال الطبري : قيل له : إن كانت العلة في رفع أيدينا الى  
السماء أن الأرزاقي منها وأن الحفظة مساكنهم فيها جاز أن نخفض أيدينا في الدعاء  
نحو الأرض من أجل أن الله يحدث فيها النبات والأقوات والمعاش وأنها قرارهم  
ومنها خلقوا ، ولأن الملائكة معهم في الأرض ؛ فلم تكن العلة في رفعها الى  
السماء ما وصفه ، وإنما أمرنا الله تعالى برفع أيدينا قاصدين اليه برفعها نحو العرش  
الذي هو مستو عليه .

النقل عن  
القاضي ابي بكر

وقال القاضي ابو بكر الباقلاني في كتابه « التمهيد » وفي « الابانة » : فان  
قال قائل : أتقولون : إنه في كل مكان ؟ قيل له : معاذ الله ؛ بل هو مستوعب  
عرشه كما أخبر في كتابه . فقال : ( الرحمن على العرش استوى ) وقال تعالى :  
( إليه يصعد الكلم الطيب ، والعمل الصالح يرفعه ) وقال ( أأمنتم من في السماء

أن يخسف بكم الأرض فاذا هي تمور) قال : ولو كان في كل مكان لكان في بطن الانسان وفمه والحشوش والمواضع التي يرغب عن ذكرها ، ولوجب أن يزيد بزيادة الأمكنة إذا خلق منها ما لم يكن ، وينقص (١) بنقصانها إذا بطل منها ما كان ، واحتيج ان يرغب اليه الى نحو الأرض والى خلفنا والى يميننا والى شمالنا وهذا قد أجمع المسلمون على خلافه وتخطئة قائله .

وهذا تصريح بأن الأيدي إنما ترفع الى الله نفسه ، وانه يجب أن يصح رفعها إليه حيث كان ، وانه إنما اختص رفعها بجهة العلو لأن الله هناك إذ لو لم تجب صحة رفعها الى جهته لم يجب إذا كان في كل مكان أن يصح أن يرغب اليه الى نحو الأرض والى خلفنا وأيماننا وشمالنا ، فان ذلك إنما يلزم إذا لزم أن يشار اليه حيث كان. وهذا الذي قاله أبلغ من جواز الإشارة اليه ؛ فانه أوجب أن يصح الإشارة والرغبة الى غير جهة الفوق لو كان فيها ، وهذه الحجة انما تصح اذا كانت الإشارة بالأيدي الى فوق إشارة اليه نفسه إذ لو لم يكن كذلك لقل له منازعه فعندك الإشارة بالدعاء ليست اليه ، واذا كان كذلك لم تكن الإشارة اليه واجبة بحال وانما هو معنى يختص بجهة فوق غير كون الله تعالى هناك ، واذا كنت موافقي على هذا يلزم اذا كان في كل مكان أن يشار في الدعاء الى سائر الجهات كالسفل واليمين واليسار ، لأن عندك الإشارة بالأيدي ليست اليه وانما هي لأمر يختص بالجهة العالية غير الله ، وهذا من احتجاج الأولين والآخرين .

قال أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة في « كتاب مختلف الحديث » له :  
نحن نقول في قوله تعالى : ( ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ) أنه معهم يعلم ما هم عليه ، كما تقول لرجل وجهته الى بلد شاسع : احذر التقصير فاني معك .  
تريد أنه لا يخفى علي تقصيرك . وكيف يسوغ لأحد أن يقول انه سبحانه وتعالى

(١) بالاصل زيادة : مالم يكن .

بكل مكان على الخلول مع قوله : ( الرحمن على العرش استوى ) ومع قوله :  
( إليه يصعد الكلم الطيب ) وكيف يصعد إليه شيء هو معه ، وكيف تعرج  
الملائكة والروح إليه وهي معه ، ولو أن هؤلاء رجعوا إلى فطرهم وما ركبوا  
عليه خلقتهم من معرفة الخالق لعلوا أن الله هو العلي وهو الأعلى ، وأن الأيدي  
ترفع بالدعاء إليه ، والأمم كلها عربها وعجمها يقولون أن الله في السماء ما تركت  
على فطرها ، وفي الإنجيل أن المسيح قال للحواريين : إن أنتم غفرتم للناس فإن  
أبائكم الذي في السماء يغفر لكم ظلمكم ، أنظروا إلى طير السماء فانهم لا يزرعون  
ولا يحصدون وأبوكم الذي في السماء هو يرزقهم . ومثل هذا في الشواهد كثير .

النقل عن  
ابن خزيمة

وقال الامام أبو بكر بن اسحاق بن خزيمة في « كتاب التوحيد » :  
باب ذكر البيان ان الله عز وجل في السماء كما أخبرنا في محكم تنزيله وعلى لسان  
نبيه . وكما هو مفهوم في فطر المسلمين علماءهم وجهالهم وأحرارهم وعماليتهم  
وذكرانهم وإناسهم بالغوم وأطفالهم ، كل من دعا الله عز وجل فأنما يرفع رأسه  
إلى السماء ويمد يديه إلى الله تعالى إلى الأعلى لا إلى الأسفل .

النقل عن  
الخطابي

وقال أبو سليمان الخطابي في « كتاب شعار الدين » وهو في أصول الدين :  
القول في أنه مستو على العرش . هذه المسألة سبيلها التوقيف الحض ولا يصل  
إليه الدلائل من غير هذا الوجه . وقد نطق الكتاب في غير آية ووردت به  
الأخبار الصحيحة ، فقبوله من جهة التوقيف واجب . والبحث عنه وطلب  
الكيفية له غير جائز . وقد قال أبو عبد الله مالك بن أنس رحمه الله وسئل عن  
قول الله : ( الرحمن على العرش استوى ) فقال : الاستواء معلوم ، والكيف غير  
معقول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة . وذكر المواضع التي في القرآن  
من ذكر العرش ، وقوله ( أم أنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض ) وقال :  
( أم أنتم من في السماء أن يرسل عليكم حاصباً ) وقال ( تعرج الملائكة والروح



اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة ) وقال : ( بل رفعه الله اليه ) وقال : ( اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ) وقال حكاية عن فرعون أنه قال : ( يا هامان ابن لي صرحاً لعلي أبلغ الأسباب . أسباب السموات فاطلع الى إله موسى ) فوقع قصد الكافر الى الجهة التي أخبره موسى عنها ، لذلك لم يطلبه في طول الأرض وعرضها ، ولم ينزل الى طبقات الأرض سفلاً ، فدل ما تلوناه من هذه الآيات على أن الله في السماء ، ومستو على العرش ، ولو كان بكل مكان لم يكن لهذا الاختصاص معنى ولا فيه فائدة . قال وقد جرت عادة المسلمين خاصتهم وعامتهم أن يدعوا ربهم عند الابتهاال والرغبة اليه ويرفعوا أيديهم الى السماء ، وذلك لاستفاضة العلم عندهم بأن المدعو في السماء سبحانه وتعالى .

قال : واعترض من خالف هذا بقوله : ( وهو الله في السماوات وفي الأرض يعلم سركم وجهركم ) وبقوله : ( وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله ) وبقوله : ( ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ، ولا خمسة الا هو سادسهم ) ونحو هذا من آي القرآن . وهذا لا يقدر في الآي التي تلونها قبل ولا يخالفها ، والخبر عن حال الشيء وصفته من جهة غير الخبر عن نفس الشيء وذاته ، وإنما هذا كقول القائل : فلان في السوق معروف وفي البلاد . وجائز أن يكون فلان في بيته وقت هذا الكلام غائباً عن السوق وعن البلاد ؛ وإنما المعنى في هذه الآي اثبات علمه وقدرته في السماء والأرض ، وهو في الآي المتقدم إخبار عن الذات والاستواء على العرش حسب من غير قران لذلك بصلة أو تعليق له بشيء آخر ، فأحد الكلامين قائم بنفسه ، والكلام الآخر إنما سيق لغيره وتعدى الى ما سواه وهو يجمع قضيتين اثنتين ، والكلام الأول قضية واحدة .

قال : وزعم بعضهم أن معنى الاستواء ها هنا الاستيلاء ونزع فيه بيت

مجهول لم يقله شاعر معروف يصح الاحتجاج بقوله (١) ولو كان معنى الاستواء هاهنا الاستيلاء لكان الكلام عديم الفائدة ، لأن الله قد أحاط ملكه وقدرته بكل الأشياء ، وبكل قطر وبقعة من السموات والأرض وتحت الثرى ، فما معنى تخصيصه العرش بالذكر . ثم إن الاستيلاء إنما يتحقق معناه عند المنع عن الشيء ، فإذا وقع الظفر قيل استولى عليه ؛ فأبي منع كان هناك حتى يوصف بالاستيلاء بعده . وكذلك لو كان بكل مكان كما زعموا لم يكن لتخصيصه العرش بالذكر فائدة ، فثبت أنه ليس المعنى إلا ما أشار اليه التوقيف .

فان قيل : إن اضافة العرش اليه كاضافة البيت اليه وهو لم يجعله ليسكنه فكذلك لم يجعل العرش للكينونة والاستواء عليه . قيل إن العرش لا يشبه البيت فيما ذكرتموه ، وذلك لأن البيوت تتخذ غرفا وعادة لتكون وقاية من الحر والبرد وما أشبهها من وجوه الأذى والله متعال عن هذه الصفات ، والعرش والسرير إنما يتخذ ليمجد وليستكبر بهما ، فقياسكم للجمع بين الاثنين قياس فساد.

وقال القاضي أبو يعلى ، في « كتاب إبطال التأويلات لأخبار الصفات » لما تكلم على حديث العباس قال : فإذا ثبت أنه على العرش فالعرش في جهة وهو على عرشه . قال : وقد منعنا في كتابنا هذا في غير موضع اطلاق الجهة عليه ، والصواب جواز القول بذلك لأن أحمد قد أثبت هذه الصفة التي هي الاستواء على العرش ، وأثبت أنه في السماء ، وكل من أثبت هذا أثبت الجهة وهم أصحاب ابن كرام وابن مندة الأصمهاني المحدث ، والدلالة عليه أن العرش في جهة بلا خلاف ، فقد ثبت بنص القرآن أنه مستو عليه ، فاقضى أنه في جهة ؛ ولأن كل عاقل من مسلم وكافر إذا دعا فأنما يرفع يديه ووجهه الى نحو السماء وفي هذا

النقل عن  
القاضي أبي يعلى

كفاية؛ ولأن من نفى الجهة من المعتزلة والأشعرية يقول ليس هو في جهة ولا خارجا منها، وقائل هذا بمثابة من قال باثبات موجود مع وجود غيره ولا يكون وجود أحدهما قبل وجود الآخر ولا بعده، ولأن العوام لا يفرقون بين قول القائل طلبته فلم أجده في موضع ما وبين قوله طلبته فاذا هو معدوم. قال: وقد احتج ابن منده على إثبات الجهة بأنه لما نطق القرآن بأن الله على العرش وأنه في السماء وجاءت السنة بمثل ذلك وبأن الجنة مسكنه وأنه في ذلك وهذه الأشياء أمكنة في نفسها، فدل على أنه في مكان.

الوجه الثاني: أن الإشارة الى فوق الى الله في الدعاء وغير الدعاء باليد والأصبع أو العين أو الرأس أو غير ذلك من الاشارات الحسية قد تواترت به السنن عن النبي ﷺ واتفق عليه المسلمون وغير المسلمين، قال تعالى: (قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها، فول وجهك شطر المسجد الحرام) وعن ابن مسعود عن النبي ﷺ: «ما من حاكم يحكم بين الناس إلا حبس يوم القيامة، وملك آخذ بقفاه حتى يوقفه على جهنم، ثم يرفع رأسه الى الله عز وجل فان قال ألقه ألقاه في مهوى فيهموى أربعين خريفاً» رواه الامام أحمد في مسنده، وابن ماجه في سننه بمعناه؛ وعن أبي هريرة: «أن رجلاً أتى النبي ﷺ بجارية سوداء عجمية، فقال: يا رسول الله علي عتق رقبه مؤمنة، فقال لها رسول الله ﷺ أين الله فأشارت الى السماء بأصبعها السبابة، فقال لها: من أنا فأشارت بأصبعها الى رسول الله ﷺ وإلى السماء أي أنت رسول الله، فقال أعتقها» رواه أحمد في مسنده والبرقي في مسنده أيضاً، ورواه ابن خزيمة في التوحيد وقد اشترط فيه أن لا يحتج فيه إلا بحديث صحيح، واسناده عن يزيد بن هارون: أخبرنا المسعودي، عن عوف بن عبد الله، عن أخيه عبيد الله بن عبد الله، عن أبي هريرة مثله: «وقال لجارية سوداء لا تفصح فقال إن علي رقبته مؤمنة وقال لها رسول الله ﷺ من

«ثانياً» تواترت  
السنن واتفق  
البشر على الإشارة  
في الدعاء وغيره  
الى الله

ربك؟ فأشارت بيدها إلى السماء، ثم قال: من أنا؟ فقالت بيدها ما بين السماء إلى الأرض — تعني رسول الله — « والباقي مثله، ورواه أيضاً من حديث أبي داود الطيالسي، عن المسعودي بهذا الاسناد مثله، وقال أيضاً: « بحارية عجماء لا تفصح، وقال أعتقها » وقال فقال المسعودي مرة « أعتقها فانها مؤمنة » وقد روى نحو هذا المعنى عن عبيد الله بن عبد الله الزهري مسنداً عن أبي هريرة ومرسلاً، ورواه الامام أحمد وابن خزيمة أيضاً من حديث معمر . عن الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله، عن رجل من الأنصار: « أنه جاء بأمة سوداء، فقال يا رسول الله إن علي رقبة مؤمنة، فإن كنت ترى هذه مؤمنة فاعتقها، فقال لها رسول الله ﷺ: أتشهدين أن لا إله إلا الله؟ قالت نعم. قال: أتشهدين أني رسول الله؟ قالت: نعم. قال: أتؤمنين بالبعث بعد الموت؟ قالت: نعم. قال: أعتقها » ورواه مالك . عن ابن شهاب، عن عبيد الله، عن النبي ﷺ.

قال ابن خزيمة: لست أنكر أن يكون خبر معمر ثابتاً صحيحاً ليس بمستنكر لمثل عبيد الله بن عبد الله أن يروي خبراً عن أبي هريرة عن رجل من الأنصار لو كان متن الخبر متناً واحداً، فكيف وهما متنان، وهما على حديثان لا حديث واحد: حديث عون بن عبد الله في الامتحان إنما أجابت السوداء بالاشارة لا بالنطق، وفي خبر الزهري أجابت السوداء بنطق نعم بعد الاستفهام لما قال لها: أتشهدين أن لا إله إلا الله؟ — في الخبر أنها — قالت نعم « وكذلك عند الاستفهام لما قال لها: « أتشهدين أني رسول الله؟ قالت: نعم » نطقاً بالكلام، والاشارة باليد ليس بالنطق بالكلام. وفي خبر الزهري زيادة الامتحان بالبعث بعد الموت لما استفهمها « أتؤمنين بالبعث بعد الموت ».

وهذا الذي قاله ابن خزيمة يحققه أن هذا الحديث رواه القاضي أبو أحمد

العسال (١) في « كتاب المعرفة » له من حديث محمد بن عمرو عن أبي سلمة ، عن أبي هريرة ؛ ولهذا يقال إنه حديث حسن صحيح ، ومثلهما روى أبو عثمان النهدي ، عن سلمان الفارسي ، قال قال رسول الله ﷺ : « إن ربكم حي كريم يستحي من عبده إذا رفع يديه إليه أن يردهما صفراً » رواه أبو داود وابن ماجه والترمذي ، وقال : حديث حسن غريب ، قال ورواه بعضهم ولم يرفعه . وهذا لا يضر ، لأنه إذا كان موقوفا على سلمان فمثل هذا الكلام لا يقال إلا توقيفا . وقد أخبرني هذا الحديث أن العبد يشير بيديه ويرفعهما إلى الله سبحانه . وكذلك الحديث الذي في (٢) عن الفضل بن عباس قال قال رسول الله ﷺ « الصلاة مثني مثني ، تشهد في كل ركعتين ، وتحشع وتحشع ، وتمسكن ثم تقنع يديك يقول ترفعهما إلى ربك مستقبلا ببطونهما وجهك وتقول يارب يارب ومن لم يفعل ذلك فهو خداج » . فأخبر فيه أنه « يقنع يديه » أي يرفعهما ، وأنه يرفعهما إلى ربه .

وفي الحديث المشهور الذي في صحيح مسلم ، عن جعفر بن محمد ، عن أبيه ، عن جابر في صفة حجة الوداع وهو الحديث الطويل المشهور أكثر حديث روي في حجة الوداع قال « فلما كان يوم التروية توجهوا إلى منى ، فاهلوا بالحج ، وركب النبي ﷺ فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ، ثم مكث قليلا حتى طلعت الشمس ، وأمر بالقصواء فرحلت له ، فأتى بطن الوادي فخطب الناس ، وقال : إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا ، في شهركم هذا ، في بلدكم هذا ، الا كل (٣) من أمر الجاهلية تحت قدمي موضوع ، ودماء الجاهلية موضوعة ، وإن أول دم أضع من دماءنا دم ابن ربيعة بن الحارث كان مسترضعا في بني سعد فقتلته هذيل ، وربا الجاهلية موضوعة ، وأول ربا أضع ربا

(١) القاضي محمد بن أحمد بن إبراهيم الاصبهاني صاحب التصانيف ( م ٣٤٩ ) .

(٢) بياض بالأصل مقدار كلمة . والحديث رواه البيهقي انظر ج ٢ ص ٤٨٧ ، ٤٨٨ .

(٣) في صحيح مسلم : الاكل شيء من أمر الجاهلية .

عباس بن عبد المطلب فانه موضوع كله ، واتقوا الله في النساء فانكم اخذتموهن بأمانة الله ، واستحللتم فروجهن بكلمة الله ، ولكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم أحداً تكرهونه ، فان فعلن ذلك فاضربوهن ضرباً غير مبرح ، ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف ، وقد تركت فيكم ما لن تضلوا بعده إن اعتصمتم به كتاب الله ، وأنتم تسألون عنى فما أنتم قائلون ؟ قالوا : نشهد أنك قد بلغت وأديت ونصحت ، فقال بأصبعه السبابة يرفعها الى السماء وينكتها الى الناس : اللهم اشهد ، اللهم اشهد ، ثلاث مرات ، ثم أذن بلال ثم أقام فصلى الظهر ، ثم أقام فصلى العصر ، ولم يصل بينهما شيئاً ، ثم ركب حتى أتى الموقف « وذكر تمام الحديث . فأشار بأصبعه السبابة وحدها الى فوق بابلاغ (١) الاشارة : اللهم اشهد ثلاث مرات ، يجمع بين الاشارة الحسية المرئية والعبارة الحسية المسموعة .

وفي صحيح البخاري عن عكرمة ، عن ابن عباس « أن رسول الله ﷺ خطب الناس يوم النحر وقال : « يا أيها الناس أي يوم هذا ؟ قالوا : هذا يوم حرام . قال : فأأي بلد هذا ؟ قالوا : بلد حرام . قال : فأأي شهر هذا ؟ قالوا : شهر حرام . قال فان دمائكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا ، في بلدكم هذا ، في شهركم هذا — فأعادها مراراً ثم رفع رأسه — فقال اللهم هل بلغت ، اللهم هل بلغت — قال ابن عباس والذي نفسي بيده إنها لوصيته الى أمته — فليبلغ الشاهد الغائب ، لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض » وقد أخبرنا هنا « أنه رفع رأسه ، وقال اللهم اشهد » وعن سعد ابن أبي وقاص ، قال : « مر علي النبي ﷺ وأنا أدعو بأصبعي فقال : أحمد ، أحد ، وأشار بالسبابة » رواء الامام أحمد وأبو داود والنسائي . واخرج الترمذي والنسائي من حديث أبي ، عن أبي هريرة نحوه ، وقال حسن غريب : قالوا :

ومعناه أشر بواحدة ، فان الذي تدعوه واحد ، وهذا نص بين في أن الإشارة الى الله حيث قال له : « أحد ، أحد » أي أحد الإشارة فاجعلها باصبع واحدة ، فلو كانت الإشارة الى غير الله لم يختلف الأمر بين أن يكون بواحدة أو أكثر ، فعلم أن الإشارة لما كانت الى الله وهو إله واحد أمره أن لا يشير الا باصبع واحدة لا باثنين .

وكذلك استفاضت السنن بأنه يشار بالأصبع الواحدة في الدعاء في الصلاة وعلى المنابر يوم الجمعة ، وفي غير ذلك : فعن ابن عمر قال : « كان رسول الله ﷺ اذا جلس في الصلاة وضع يديه على ركبتيه ، ورفع أصبعه اليميني التي تلي الابهام فدعا بها ويده اليسرى على ركبته باسطها عليها » وفي رواية « كان اذا جلس في الصلاة وضع كفه اليميني على نخذه اليميني ، وقبض أصابعه كلها وأشار بأصبعه التي تلي الابهام ، ووضع كفه اليسرى على نخذه اليسرى » رواهما أحمد ومسلم والنسائي ، وروى الثانی أبو داود أيضاً ، وعن عبد الله بن الزبير قال : « كان رسول الله ﷺ إذا قعد في الصلاة جعل قدمه اليسرى تحت نخذه اليميني وساقه ، وفرش قدمه اليميني ، ووضع يده اليسرى على ركة نخذه اليسرى ، ووضع يده اليميني على نخذه اليميني ، وأشار باصبعه » وأشار بعض الرواة « بالسبابة » رواه أحمد ومسلم وأبو داود ، وعن ابن الزبير أيضاً قال : « كان رسول الله ﷺ إذا جلس في التشهد وضع يده اليميني على نخذه اليميني ويده اليسرى على نخذه اليسرى وأشار بالسبابة ، ولم يجاوز بصره إشارته » رواه أحمد وأبو داود والنسائي ، وعن وائل ابن حجر أنه قال في صفة صلاة النبي ﷺ : قعد فافترش رجله اليسرى ، ووضع كفه اليسرى على نخذه اليسرى ، وحده مرفقه الأيمن على نخذه اليميني ، ثم قبض ثنتين من أصابعه وحلق حلقة ، ثم رفع أصبعه فرأيت يده يجر كفا يدعوبها » وفي رواية « يقول هكذا وحلق الابهام والوسطى وأشار بالسبابة » ورواه أحمد وأبو داود

والنسائي وابن ماجه. وعن مالك بن نير الخزاعي عن أبيه قال : رأيت النبي ﷺ واضعاً ذراعه اليمنى على فخذه اليمنى ، رافعاً أصبعه السبابة قد حناها شيئاً » رواه أبو داود والنسائي وابن ماجه .

وعن حصين بن عبد الرحمن قال : « رأى عمارة بن رؤيبة بشر بن مروان وهو يدعو في يوم جمعة ، فقال عمارة : قبح الله هاتين اليدين ، لقد رأيت رسول الله ﷺ وهو على المنبر ما يزيد على هذه معنى السبابة » وفي رواية « رأيت رسول الله ﷺ وهو في المنبر ما يزيد على هذه معنى السبابة » وفي رواية « رأيت رسول الله ﷺ وهو على المنبر يخطب إذا دعا يقول هكذا ، ورفع السبابة وحدها » وهذا الحديث رواه أحمد ومسلم وأبو داود ، وفي سنن أبي داود عن ابن عباس قال : المسألة أن ترفع يديك حذو منكبيك أو نحوهما ، والاستغفار أن تشير بأصبع واحد ، والابتهال أن تمد يديك جميعاً ، وفي رواية والابتهال هكذا : ورفع يديه وجعل ظهورهما مما يلي وجهه رواه أيضاً مرفوعاً عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال : وأما رفع النبي ﷺ يديه في الدعاء فهو في الحديث أكثر من أن يبالغه الإحصاء .

وأما حديث أنس قال : « كان رسول الله ﷺ لا يرفع يديه في شيء من دعائه إلا في الاستسقاء فانه كان يرفع يديه حتى يرى بيضاً أبطينه رواه الجماعة أهل الصحاح والسنن والمسانيد مثل البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والامام أحمد في مسنده وغيرهم ، وفي رواية لمسلم : « أن النبي ﷺ استسقى فأشار بظهر كفه إلى السماء ، رواه أبو داود ، ولفظه : « أن النبي ﷺ يستسقى هكذا يعني ومد يديه وجعل بطونهما مما يلي الأرض حتى رأيت إبطيه » فهذا هو رفعهما إلى فوق رأسه ، وهو الابتهال المذكور في حديث ابن



عباس ، ومن صورته هذا الرفع الى فوق الرأس أن تصير كفيه من جهة السماء إذ لا يمكن مع استيفاء الرفع أن تكون بطونها من نحو السماء .

« ثالثاً » لو كان  
الله ليس فوق  
لم يكن رفع  
البصر الى السماء  
ينافي الخشوع

الوجه الثالث : أنه قد نهى عن رفع البصر في الصلاة الى فوق أمراً بالخشوع الذي أثنى الله على أهله حيث قال : ( قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون ) وقال : ( واستعينوا بالصبر والصلاة ، وانها لكبيرة إلا على الخاشعين ) والخشوع يكون مع تحفض البصر ، كما قال تعالى : ( يوم يدعون الى السجود فلا يستطيعون . خاشعة أبصارهم ، ترهقهم ذلة ، وقد كانوا يدعون الى السجود وهم سالمون ) وقال تعالى : ( يوم يخرجون من الأجداث سراغاً كأنهم الى نصب يوفضون . خاشعة أبصارهم ترهقهم ذلة ، ذلك اليوم الذي كانوا يوعدون ) وقال : ( فتول عنهم يوم يدع الداع الى شيء نكر . خشعاً أبصارهم ) ( مهطعين الى الداع ، يقول الكافرون هذا يوم عسر ) كما وصف الأصوات بالخشوع في قوله : ( وخشعت الأصوات للرحمن فلا تسمع إلا همساً ) وعن أنس عن النبي ﷺ قال : « ما بال أقوام يرفعون أبصارهم الى السماء في صلاتهم ، فاشتد قوله في ذلك حتى قال ليتنهن أو لتخطفن أبصارهم » رواه البخاري وأكثروا أهل السنن ، وعن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال : « ليتنهن أقوام يرفعون أبصارهم (١) الى السماء في الصلاة أو لتخطفن أبصارهم » رواه مسلم وغيره . ولو كان الله ليس فوق بل هو في السفلى كما هو في الفوق لا لاختصاص لأحد الجهتين به لم يكن رفع البصر الى السماء ينافي الخشوع ؛ بل كان يكون بمنزلة حفظها .

« رابعة » فطر  
الخلق على انه  
فوقهم ، وكذلك  
تقصده القلوب  
عند الإشارة اليه  
بالجوارح

الوجه الرابع : ان الذين يرفعون أيديهم وأبصارهم وغير ذلك الى السماء وقت الدعاء تقصد قلوبهم الرب الذي هو فوق ، وتكون حركة جوارحهم

(١) في صحيح مسلم : عند الدعاء في الصلاة الى السماء .

بالإشارة الى فوق تبعاً لحركة قلوبهم الى فوق ، وهذا أمر يجدونه كلهم في قلوبهم  
وجداً ضرورياً الا من غيرت فطرته باعتقاد يصرفه عن ذلك . وقد حكى محمد بن  
طاهر المقدسى عن الشيخ أبى جعفر الهمداني أنه حضر مجلس أبى المعالي فذكر  
العرش ، وقال : كان الله ولاعرش ونحو ذلك ، وقام اليه الشيخ أبو جعفر فقال :  
ياشيخ دعنا من ذكر العرش ، واخبرنا عن هذه الضرورة التي نبحثها في قلوبنا  
فانه ما قال عارف قط يا الله إلا وجد في قلبه ضرورة لطلب العلو ، لا يلتفت يمنة  
ولا يسرة . قال فضرب أبو المعالي على رأسه ، وقال حيرني الهمداني . فاخير هذا  
الشيخ عن كل من عرف الله أنه يجد في قلبه حركة ضرورية إلى العلو إذا قال  
يا الله ، وهذا يقتضي أنه في فطرتهم وخلقهم العلم بأن الله فوق ، وقصده والتوجه  
اليه الى فوق .

#### الوجه الخامس : أن الناس مع اختلاف عقائدهم واديانهم يشيرون الى السماء

عند الدعاء لله تعالى والرغبة إليه ، وكلما عظمت رغبتهم واشتد إلحاحهم قوي رفعهم  
واشارتهم ، ولهذا لما كان دعاء الاستسقاء فيه من الرغبة والألحاح ما ليس في غيره  
كان رفع النبي ﷺ واشارته فيه أعظم منه في غيره ، وهذا يفعلونه إذا دعوا الله  
مخلصين له الدين عندما يكونون مضطرين الى الله عند الرغبة والرغبة ، مثل ركوب  
البحر وغيره ، وفي تلك الحال يكونون قاصدين الله قصداً قويا بل لا يقصدون  
غيره ، ويقرنون بقصد قلوبهم وتوجهها لإشارتهم بعيونهم ووجوههم وأيديهم إلى  
فوق ، ومعلوم أن الإشارة تتبع قصد المشير وارا دته ، فإذا لم يكونوا قاصدين إلا  
الله ولا مريدن إلا إياه لم تكن الإشارة إلا إلى ما قصده وسأله ، فانه في  
تلك الحال لا يكون في قلوبهم إلا شيئان ، المستوول والمستوول منه ، ومعلوم  
أن هذه الإشارة باليد وغيرها ليست الى الشيء المستوول المطلوب من الله ،  
ولا يخطر بقلوبهم أن هذه الإشارة إلى ذلك ولا ادعاء المنازع في ذلك في

« خامسة » أنه  
كلما عظمت  
رغبة الناس  
وحاجتهم قوي  
رفعهم وإشارتهم

أكثر الاوقات لا يكون فوق، فلم يبق ما تكون الإشارة إليه إلا المدعو المقصود  
وإلا كانت الإشارة الى ما لم يقصده الداعي ولم يشعر به ، وهذا ممتنع  
وهذا واضح لمن تدبره .

الوجه السادس : انهم يقولون بالسنتهم : ارفعوا أيديكم إلى الله . ونحو ذلك  
من العبارات ، وهذا إخبار عن انفسهم أنهم يقصدون الإشارة إلى الله ورفع  
الأيدي إليه ، وإذا كان هذا الخبر لم يتواطؤا عليه ولم يجمعهم عليهم أحد كان  
اتفاقهم في الخبر عما في نفوسهم كاتفاقهم في سائر الأخبار التي تجري مجرى هذا  
من الأمور الحسية والضرورية وغير ذلك .

« سادساً » انهم  
يقولون بالسنتهم  
ارفعوا ايديكم  
الى الله وهذا  
اتفاق منهم

الوجه السابع : أن هذا الرفع يستدل به من وجوه : « أحدها » : أن العبد  
الباقى على فطرته يجد في قلبه أمراً ضروريا إذا دعا الله دعاء المضطر انه يقصد بقلبه  
الله الذى هو عال وهو فوق . « الثانى » : نه يجد حركة عينه ويديه بالإشارة الى  
فوق تتبع إشارة قلبه الى فوق ، وهو يجد ذلك أيضاً ضرورة . « الثالث » أن  
الأمم المختلفة متفقة على ذلك من غير مواطاة . « الرابع » : انهم يقولون بالسنتهم  
إنا نرفع ايدينا الى الله ونخبرون عن انفسهم انهم يجدون في قلوبهم اضطراراً الى  
قصد العلو فالحجة تارة بما يجده الانسان من العلم الضرورى في نفسه ، وتارة  
بما يخبر به الناس عن انفسهم من العلم الضرورى ، وتارة بما يدل على العلم الضرورى  
في حق الناس ، وتارة بأن الناس لا يتفقون على ضلالة ؛ فانه اذا كان اجماع  
المسلمين وحدهم لا يكون الا حقاً فاجماع جميع الخلق الذين منهم المسلمون أولى  
ان لا يكون إلا حقاً .

« سابعاً » ان  
هذا الرفع  
يستدل به من  
وجوه

وبهذه الجامع يظهر الجواب عما تذكر الجهمية وجماعة شيثان « احدهما »  
ان يكون الناس مخطئين في هذا الرفع لاعتقادهم أن الله فوق وليس هو فوق ؛

وهذا جوابه في نهايته . « والثاني » : أن يكون الرفع إلى بعض الخلوقات إما الملائكة أو الجهة الشريفة أو العرش الذي هو القبة . ومن تدبر ما بيناه علم امتناع هذين الوجهين ، ونحن نفصل ذلك .

الوجه الثامن : قوله إن الرفع إلى فوق لأن الجهة العالية أشرف من السافلة بظهور الأنوار منها ، وإن الهوى الذي هو مادة النفس منها ، وإن النظر منها مضمونه أن ما يحتاج إليه الآدميون من الرزق الذي هو الماء والهواء ومن النور يأتي من الجهة العالية فكانت أشرف .

« ثامناً » ان  
ما ذكره من  
الإشارة إلى الجهة  
لشرفها من أطل  
الباطل

فيقال له : « أولاً » لأريب أن حاجتهم إلى الأرض وما فيها أكثر ، فإن عليها قرارهم ، ومنها تخرج أرزاقهم التي هي النبات ، وفيها الحيوان ، وهي كما قال الله تعالى ( فيها تحيون ، وفيها تموتون ، ومنها تخرجون ) ولهذا كان نظر ابصارهم إلى الأرض وما فيها أكثر من نظرهم إلى السماء وما فيها ، فعلم أن النظر الذي يكون لأجل الحاجة إلى المنظور إليه لمتعلق القلب به هو إلى الأرض أكثر منه إلى السماء .

ويقال له « ثانياً » : الاحتجاج بما هو برفع أيديهم وابصارهم حين الدعاء لله وحده لأشريك له ، فاما دعوى غير الله فاما يرفعون أيديهم إن رفعوها إلى جهة ذلك المدعو ، وأما في غير قصد الله ودعائه وذكره فانهم لا يلتزمون الإشارة إلى السماء ، بل إنما يشير أحدهم إن أشار إلى شيء معين مثل الشمس والقمر وغير ذلك وإذا كان الأمر كذلك كان ما ذكره من الإشارة إلى الجهة لشرفها من أطل الباطل ؛ فان ذلك إنما يتوجه لو كان المذكور هو اشارتهم إلى فوق مطلقاً وهذا خلاف الواقع ، بل إنما يشيرون الإشارة المذكورة إذا دعوا الله مخلصين له الدين . وأين هذا من هذا .

ويقال له « ثالثاً » : قد تقدم أنهم يعلمون ويخبرون أنهم إنما يشيرون الى الله لا الى محض الجهة .

الوجه التاسع قوله : إن الإشارة قد تكون إلى الملائكة التي هي مدبرة أمر العباد . يقال له : « أولاً » إشارة الانسان الى الشيء مشروطة بشعوره به وقصد الإشارة اليه ، فان لم يشعر به ولم يقصد الإشارة اليه محال أن يشير اليه ، والداعون لله مخلصين له الدين لا تخطر لهم الملائكة في تلك الحال فضلاً عن أن يقصدوا الإشارة اليها ، وكل منهم يعلم من نفسه ويسمع من غيره بل ويعلم منه بغير سمع أنه لم يقصد الإشارة الى الملائكة ، واذا كانوا يعلمون من انفسهم أنهم لم يشيروا إلى الملائكة ولا الى محض الجهة كان حمل إشارتهم على هذا مع علمهم بأنهم لم يقصدوا ذلك مثل من يحمل سجود المسلمين في أوقات صلواتهم على أنهم يسجدون للسكواكب والملائكة ؛ بل الإشارة في الدعاء الى الله أبلغ ، وذلك أن السجود في الظاهر مشترك بين من يسجد لله ويسجد لغيره . وأما الذي يقول بلسانه إنه يدعو الله وهو مع ذلك يشير مع دعائه فالظن به أنه اشار إلى غير الله ، أقبح من الظن بالمسلمين أنهم يسجدون لغير الله .

ويقال له « ثانياً » : الإشارة الى الملائكة حين دعاء الله وحده لاشريك له لإشراك بالله ؛ بل دعاء الملائكة ومسألتهم اشراك بالله ، فكيف بالإشارة اليهم حين دعاء الله وحده لا شريك له .

وقيل له « ثالثاً » : الاحتجاج ليس بمطلق الإشارة الى فوق ؛ بل الإشارة عند دعاء الله وحده لا شريك له ، ومن المعلوم أنه لا يجوز في تلك الحال رفع الأيدي الى الملائكة ، فكيف يحمل حال الأنبياء والمرسلين وسائر عباد الله المخلصين على أنهم رفعوا أيديهم الى غير الله حين مسألتهم لله وحده ؟ !

« تاسعاً » قوله :

ان الإشارة

قد تكون الى

الملائكة باطل

من وجوه

وقيل له « رابعا » لا يجوز لأحد أن يرفع يديه داعياً لا إلى الملائكة ولا إلى غير الملائكة ؛ بل هذا من خصائص الربوبية ، ومن جوز رفع الأيدي عند الدعاء الى غير الله فهو من المشركين الذين يدعون غير الله ، قال تعالى : ( وأن المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحداً . وأنه لما قام عبد الله يدعوه كادوا يكونون عليه لبداً . قال إنما أدعوا ربى ولا أشرك به أحداً ) وقال تعالى : ( قل أندعوا من دون الله ما لا ينفعنا ولا يضرنا ، ونزد على أعقابنا بعد إذ هـدانا الله ) الآية ، وقال تعالى : ( ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم ) وقال : ( والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ، ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ) الآية . وقال : ( ومن الناس من يعبد الله على حرف فان أصابه خير اطمئن به ، وان أصابته فتنة انقلب على وجهه ، خسر الدنيا والآخرة ، ذلك هو الخسران المبين . يدعوا من دون الله ما لا يضره وما لا ينفعه ، ذلك هو الضلال البعيد ) وقال تعالى : ( ولا تدع مع الله إلهاً آخر فتكون من المعذبين ) وقال تعالى : ( ومن يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به فانما حسابه عند ربه ) وقال تعالى : ( ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أرباباً ) .

ولهذا كانت الإشارة إليه من تمام دعائه ، وذلك من تحقيق كونه (الصمد) الذى يصمد العباد اليه ؛ فان قصده بالباطن والظاهر والقلب وسائر الجسد اكل من قصده بالقلب فقط ، فيكون الإشارة اليه من تمام كونه صمداً ، ويكون اسم (الصمد) مستلزماً لذلك ، فكونه موجوداً يوجب المباعدة التى تقتضى الإشارة اليه ، وكونه صمداً مقصوداً يقتضى الدعاء المتضمن الإشارة اليه ، والإشارة الى غيره بالدعاء إشراك به ، وإخراج له عن أن يكون أحداً .

فظهر أن هؤلاء الجهمية منكبين لحقيقة كونه أحداً صمداً ، وأنهم جاحدون لحقيقة دعائه ، مسوغين للإشراك به ؛ فان أهل السنة هم الموحدون له والمكملون

لحقيقة الاقرار بأنه الأحد الصمد ، وهذا ظاهر والله الحمد .

وبين هذا أن هؤلاء الجهمية ومن دخل فيهم من الملاحدة والفلاسفة والصابئين وغيرهم لا يعتقدون حقيقة الدعاء لله ، ولا يؤمنون أن الله على كل شيء قدير ، لا سيما من يقول منهم إنه موجب بالذات لا يمكنه أن يغير سببا ولا يحدثه ، فالدعاء عندهم إنما يؤثر تأثير النفوس البشرية وتصرفها في هوى العالم . وإذا كان كذلك فهم في الحقيقة لا يقصدون الله أن يفعل شيئا ، ولا يحدث شيئا ، ولا يطلبون منه شيئا ؛ ولكن يقوون نفوسهم قوة يفعلون بها ، والعلم الضروري حاصل بالفرق بين ما يفعله الحيوان بنفسه ، وبين ما يطلبه من غيره . فإذا كان دعاء العباد عندهم لا معنى له إلا أنهم يفعلون بأنفسهم لم يكونوا داعين لله قط ، ومن لم يكن داعياً لله فانه لا يشير اليه عند الدعاء بل ذلك عبث ؛ بل قوله : يا الله افعل كذا . عبث . وهذا حقيقة مذهب القوم بإبطال ما بعثت به الرسل من أنواع الأدعية وإبطال ما فطر الله عليه عباده من ذلك ، وهؤلاء هم أصل التجهم والتعطيل ، فمن وافقهم في شيء من ذلك كان من الجاحدين لأن يكون الله هو الوجود المقصود المدعو المعبود .

ولهذا تجد غالب هؤلاء النفاة لأن يكون الله فوق العرش فيهم من الانحلال عن دعاء الله ومسألته وعبادته بقدر ذلك ، إلا من يكون منهم جاهلا بحقيقة مذهبهم يوافقهم بلسانه على قول لا يفهم حقيقته وفطرته على الصحة والسلامة فانه يكون فيه ايمان ونفاق ، فأما إذا استحوذ على قلبه تغيرت فطرته ، وهؤلاء يعرضون عن دعاء الله وعبادته مخلصين له الدين عند الاختيار ، ويجادلون في ذلك ؛ لكن عند الاضطرار هم كما قال الله تعالى : (ومن آياته الجوار في البحر كالأعلام . إن يشأ يسكن الريح فيظللن رواكد على ظهره إن في ذلك لآيات لكل صبار شكور . أو يوقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير . ويعلم الذين

يجادلون في آياتنا ما لهم من محيص ) لاسيما على اشهر القرائتين وهي قراءة النصب في قوله ( ويعلم ) فان ذلك من باب قولهم : لا تأكل السمك ، وتشرب اللبن . ومثل هذا في الاعراب قوله : ( أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين ) ومعنى آية الشورى أنه سبحانه إن شاء اسكن فيظللن رواكد على ظهره ، وإن شاء اوبقهن بما كسبوا ، ويعفو عن كثير . ويعلم الذين يجادلون في آياتنا . وهذا كله في جواب ( ان يشأ ) أي : وإن يشأ يهلكن بذنوبهم ، ويعف أيضاً عن كثير منها ، ويجتمع مع ذلك علم المجادلين في آياتنا بانه ما لهم من محيص . فهو إن شاء جمع بين أن يهلك بعضاً ويعف عن بعض وبين علم المجادلين في آياته حينئذ أنه ما لهم من محيص .

الوجه العاشر قوله : وأيضاً انه تعالى جعل العرش قبلة لدعائنا كما جعل الكعبة قبلة لصلاتنا . يقال له هذا باطل معلوم بالاضطرار بطلانه عقلاً وديناً وذلك يظهر بوجوه :

« عاشرأ » قوله :  
ان الله جعل  
العرش قبلة  
للدعاء باطل  
من وجوه

أحدها : ان المسلمين مجمعون على أن القبلة التي يشرع للداعي استقبالها حين الدعاء هي القبلة التي شرع استقبالها حين الصلاة فكذلك هي التي شرع استقبالها حين ذكر الله كما تستقبل بعرفة والمزدلفة وعلى الصفا والمروة ، وكما يستحب لكل ذاكر لله وداع ان يستقبل القبلة كما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان قد يقصد أن يستقبل القبلة حين الدعاء ، وكذلك هي التي يشرع استقبالها بتوجه الميت اليها وتوجيه النساءك والذباح اليها ، وهي التي ينهى عن استقبالها بالبول والغائط ، فليس للمسلمين بل ولا لغيرهم قبلتان أصلاً في العبادات التي هي من جنسين كالصلاة والنسك فضلاً عن العبادات التي هي من جنس واحد وبعضها متصل ببعض : فان الصلاة فيها الدعاء في الفاتحة وغيرها ، والدعاء نفسه هو صلاة قد سماه الله في كتابه صلاة حيث قال : ( وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم ) وفي



الصحيح عن عبد الله بن أبي أوفى : « أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا أتاه قوم بصدقتهم صلى عليهم ، وإن أبي أتاه بصدقة فقال اللهم صل على آل أبي أوفى » وقد قال تعالى : ( يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما ) وقد علم النبي صلى الله عليه وسلم أمته الصلاة عليه في غير حديث في الصحاح وغيرها ، وفي جميعها إنما يعلمهم الدعاء له بصلاة الله وبركاته ، كما قال : « قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم انك حميد مجيد ، وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم انك حميد مجيد »

وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضع حيث تكلمنا على مسمى « الصلاة » في اللغة الذي هو الدعاء ، وإن الصلاة المشروعة هي دعاء كلها ؛ فإن الدعاء هو قصد المدعو تارة لذاته ، وتارة لمسأله أمراً منه ، وهذا كالشخص يدعو غيره ويطلبه ويقصده تارة لذاته ، وتارة لأمر يطلبه منه ، والصلاة تتضمن هذين النوعين : عبادة الله والثناء عليه ، والسؤال له .

وقد ذكر النبي صلى الله عليه وسلم النوعين في الحديث الذي في صحيح مسلم عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « يقول الله سبحانه وتعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين نصفها لي ونصفها لعبدي ، ولعبدي مأسأل ، فإذا قال العبد ( الحمد لله رب العالمين ) قال الله : حمدني عبدي ، فإذا قال : ( الرحمن الرحيم ) قال الله : أثنى علي عبدي ، فإذا قال العبد : ( مالك يوم الدين ) قال الله : مجدني عبدي أو قال : فوض إلي عبدي . فإذا قال العبد : ( إياك نعبد وإياك نستعين ) قال الله : هذه الآية بيني وبين عبدي نصفين ولعبدي مأسأل ، فإذا قال : ( اهدنا الصراط المستقيم . صراط الذين أنعمت عليهم . غير المغضوب عليهم ولا الضالين ) فهو لأه لعبدي ولعبدي ما سأل »

فاخبر النبي ﷺ عن ربه انه قال « قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين »  
ومسمى الصلاة في اللغة قد قالوا إنه مسمى الدعاء ، والدعاء نوعان كما تقدم ،  
والنصف الذي للرب جل وعلا هو الثناء عليه ، والمقصود بذلك نفسه سبحانه  
وتعالى ، فهو بذلك معبود مقصود مدعو لنفسه ، والنصف الآخر الذي للعبد هو  
السؤال والطلب منه وهو بذلك يقصد لذلك الأمر ويسأل ويطلب منه ، وهو  
( الصمد ) في الأمرين لا يصلح أن يصمد لغيره لا هذا الصمد ولا هذا الصمد ، وهو  
ايضاً ( أحد ) في هذين : لا يصلح لغيره أن يكون هو المعبود ، ولا أن يكون هو  
المتوكل عليه المستعان به المسؤول منه . فهو الأحد الصمد في النصف الذي له ،  
كقوله : ( إياك نعبد ) وهو الأحد الصمد في النصف الذي للعبد كقوله ( إياك  
نستعين ) ولهذا قال من قال من السلف : ان الله سبحانه أنزل مائة كتاب واربع  
كتب ، جمع معانيها في الأربعة ، وجمع معاني الأربعة في القرآن ، وجمع معاني  
القرآن في المفصل ، وجمع معاني المفصل في أم القرآن ، وجمع معاني أم القرآن  
في قوله : ( إياك نعبد ، وإياك نستعين )

وقد بسطنا الكلام على هذا في مواضع في غير هذا الكتاب ، وبيننا تعلق العبادة  
بالالهية فان الاله هو المعبود ، وتعلق الاستعانة برؤسائه فان رب العباد الذي  
يربهم ؛ وذلك يتضمن أنه الخالق لكل ما فيهم ومنهم . والالهية هي العلة الغائية ،  
والربوبية هي العلة الفاعلية . والغائية هي المقصودة ، وهي علة فاعلية للعلة الفاعلية ؛  
ولهذا قدم قوله : ( إياك نعبد ) على قوله : ( إياك نستعين ) وتوحيد الالهية يتضمن  
توحيد الربوبية ؛ فانه من لم يعبد إلا الله يندرج في ذلك أنه لم يقر برؤية غيره ؛  
بخلاف توحيد الربوبية فانه قد أقر به عامة المشركين في توحيد الالهية ، كما قال  
تعالى : ( وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون ) ذكر البخاري في صحيحه  
عن عكرمة وغيره : تسألهم من خلق السموات والأرض فيقولون الله ، وهم مع  
هذا يعبدون غيره .

وقد أخبر عنهم بذلك في قوله : ( ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ) وفي قوله : ( قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون . سيقولون لله قل أفلا تذكرون . قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم . سيقولون الله قل أفلا تتقون . قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه إن كنتم تعلمون . سيقولون الله قل فإني تسحرون . بل أتيناكم بالحق وإنهم لكاذبون . ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله مما خلق ولعل بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون . عالم الغيب والشهادة فتمعالي عما يشركون ) فأخبر عن هؤلاء الذين نزه نفسه عن اشراكهم ، وأخبر أنهم كاذبون في عدولهم عن الحق الذي جاء به ، ورد عليهم أنه : ( ما اتخذ الله من ولد ، وما كان معه من إله ) . أنه إذا سألهم : ( لمن الأرض ومن فيها ) ( سيقولون الله ) وإذا سألتهم : ( من رب السموات ورب العرش العظيم سيقولون الله ) وإذا سألتهم : ( من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه سيقولون الله )

فا « الأول » إقرارهم بأن الأرض وما فيها لله . و « الثاني » إقرارهم بأن السموات السبع والعرش العظيم لله . و « الثالث » إقرارهم بأن ملكوت جميع الأشياء بيده ، وأنه الذي يمنع المخلوق وينصره فيجيره من الضرر والأذى فيجبر على من يشاء ولا يجبر عليه أحد ، فإذا أراد بأحد ضرراً لم يمنعه مانع ، وإذا رفع الضر عن أحد لم يستطع أحد أن يضره . وفي كون ملكوت كل شيء بيده بيان أنه هو المدبر النافع له ، فهو الذي يأتي بالمنفعة ، وهو الذي يدفع المضرة ، كما قال في الآية الأخرى : ( قل أرايتم ما تدعون من دون الله إن أرادني الله بضر هل هن كاشفات ضره ، أو أرايتم ما تدعون من دون الله إن أرادني الله بضر هل هن كاشفات ضره ، أو أرايتم ما تدعون من دون الله إن أرادني الله بضر هل هن كاشفات ضره ) ( وإن يمسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو ، وإن يردك بخير فلا راد لفضله ) .

واذا كانوا مقرين بهذا فهذا اقرار منهم بعموم ربوبيته وتديره لكل شئ ، وهو اعظم من اقرار القدرية والصابئة والمتفلسفة الطبيعية ونحوهم ممن يجعل الرب لبعض الكائنات شيئاً غير الله ، وهو مع هذا قد أخبر أنهم مشركون ، ونزه نفسه عن شركهم لكونهم عبدوا معه غيره ؛ لا لكونهم اعتقدوا أن للعالمين رباً معه .

وكذلك قوله : ( قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى الله خير أم ما يشركون . أمن خلق السموات والأرض وأنزل لكم من السماء ) الى آخر الآيات يستفهم فيها كلها استفهام انكار هل يفعل هذه الأمور أحد من الآلهة التي يعبدون من دون الله ؛ فان قوله : ( أإله مع الله ) اسم واحد وقع صفة لاله ؛ ليس هو جملة واحدة كما ظنه طائفة من المفسرين ، واعتقدوا أن المعنى مع الله إله ؛ فان القوم كانوا يجعلون مع الله آلهة أخرى ، وقد ذكر ذلك في السورة بقوله ( الله خير أما يشركون ) فلا يفيد استفهامهم عما هم معترفون به . وأيضاً فان جواب المستفهم عنه لا يكون إلا مفرداً لا يكون جملة فاذا قيل : من فعل هذا . فانه يقال : فلان أم فلان . لا يذكّر جملة ؛ بل لو كان كذلك لم ينتظم الكلام ولكن المقصود أن هذه الآلهة التي تدعونها من دون الله هل هي التي فعلت هذه الأمور ، أم الله وحده فعلها ؛ فان القوم كانوا مقرين بأن الله وحده هو الفاعل لهذه الأمور ، وهذا شأن استفهام الانكار ؛ فانه يتضمن نفي المستفهم عنه . والانكار على من اثبتته ، والقوم كانوا معترفين بذلك لكن كانوا مع ذلك مشركين به الآلهة التي يعلمون أنها لم تفعل ذلك فأنكر عليهم ذلك وزجروا عنه . ومثل هذا في القرآن كثير .

ومن عرف هذا عرف الشرك الذي ذمه الله في كتبه وارسل رسله جميعاً بالنبهي عنه ، كما قال تعالى : ( واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا أجعلنا من

دون الرحمن آلهة يعبدون ) وقال تعالى : ( ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت ) والعبادة تتضمن كمال المحبة وكمال الخضوع ، قال تعالى : ( ومن الناس من يتخذ من دون الله أنداداً يحبونهم كحب الله ، والذين آمنوا أشد حبا لله ) .

فهذه السورة يعني الفاتحة التي قد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنها أعظم سور في القرآن ، وأنه لم ينزل في التوراة ولا في الإنجيل ولا في القرآن مثلاً قد ذكر فيها جماع الكتب الإلهية بقوله : ( إياك نعبد ، وإياك نستعين ، ومما يشبهها قوله : ( عليه توكلت وإليه أنيب ) وقوله ( فاعبده وتوكل عليه ) وقوله : ( عليه توكلت واليه متاب ) وهذان هما نوعا الدعاء كما تقدم ، وهما جميعاً مختصان بالله ، حقان له لا يصلحان لغيره ، بل دعاء غيره بأحد النوعين شرك ، كما قال تعالى : ( وأن المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحداً . إنه لما قام عبد الله يدعوه كادوا يكونون عليه لبدا . قال إنما أدعوربي ولا أشرك به أحداً ) وقال تعالى : ( فلا تدع مع الله إلهاً آخر فتكون من المعذبين ) وقال تعالى : ( ما يعبدكم ربّي لولا دعاؤكم ) وقال : ( وما ظلمناهم ولكن ظالموا أنفسهم فما اغتت عنهم آلتهم التي يدعون من دون الله من شيء لما جاء أمر ربك وما زادهم غير تنبيذ ) .

فغير الله لا يجوز أن يكون مستعاناً به متوكلاً عليه ، لانه لا يستقل بفعل شيء أصلاً فليس من الأسباب ما هو مستقل بوجود المسبب لكن له شريك فيه ، وما ثم علة تامة إلا مشيئة الله ، فما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن . وكذلك لا يجوز أن يكون غيره معبوداً مقصوداً لذاته أصلاً فان ذلك لا يصلح له ؛ ولهذا كان الشرك غالباً على بني آدم كما قال تعالى : ( وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون ) فيكون أحدهم عبداً لغير الله متألهاً له مما يحبه ويحمله ويكرمه ويخافه ويرجوه ، حتى قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح : « تعس عبد الدرهم ، تعس

عبد الديفار ، تعس عبد الخميصة إن أعطي رضي وإن منع سخط ، تعس وانتكس وإذا شيك فلا انتقش » وهذا باب واسع ليس هذا موضع بسطه .

وقد قدمنا أن كلا النوعين يوجب اختصاص الرب سبحانه وتعالى بأنه الأحد وبأنه الصمد ؛ فإن كونه ( أحداً ) يوجب أن لا يشرك به في العبادة ولا الاستغاثة فلا يدعى غيره ، والامم ( الصمد ) جاء معرفاً ليبين أنه هو الصمد الذي يستحق أن يصمد إليه (١) نوعي الصمد ، وهذان الاسمان لم يذكرا في القرآن إلا في هذه السورة التي قد ثبتت عن النبي ﷺ من غير وجه أنها تعدل ثلث القرآن ، مثل ما روي عن أبي سعيد الخدري ، قال قال رسول الله ﷺ لأصحابه « أيعجز أحدكم أن يقرأ ثلث القرآن في ليلة ، فشق ذلك عليهم وقالوا آئنا يطيق ذلك يا رسول الله ، قال ( قل هو الله أحد ) ثلث القرآن » رواه البخاري ، وروي عنه أيضاً عن قتادة بن النعمان : « أن رجلاً كان في زمن النبي ﷺ يقرأ في الفجر ( قل هو الله أحد ) يرددّها لا يزيد عليها ، فلما أصبح أتى رجل إلى النبي ﷺ ، فقال يا رسول الله فلانا بات الليلة يقرأ من السحر ( قل هو الله أحد ) يرددّها لا يزيد عليها ، كأن الرجل يتقلها ، فقال النبي ﷺ : فوالذي فسي بيده إنها لتعدل ثلث القرآن » وروى مسلم عن أبي هريرة ، قال : « خرج إلينا رسول الله ﷺ فقال : اقرأ عليكم ثلث القرآن فقرأ ( قل هو الله أحد ) حتى ختمها » وروى مسلم أيضاً عن أبي الدرداء عن النبي ﷺ قال : « أيعجز أحدكم أن يقرأ في ليلة ثلث القرآن ، قالوا وكيف يقرأ ثلث القرآن . قال : ( قل هو الله أحد ) تعدل ثلث القرآن » وعن عائشة أن رسول الله ﷺ بعث رجلاً على سرية وكان يقرأ لأصحابه في صلاتهم فيختم بقل هو الله أحد ، فلما رجعوا ذكروا ذلك لرسول الله ﷺ ، فقال سلوه لأي شيء يصنع ذلك ، فسألوه

(١) بياض بالأصل بمقدار كلمة \* ولعلها : بكلا .

فقال انها صفة الرحمن عز وجل ، فأنا أحب أن أقرأ بها . فقال رسول الله ﷺ أخبروه أن الله يحبها » رواه البخاري ومسلم .

وقد قال من قال من العلماء : هي ثلث القرآن ؛ لأن القرآن ثلاثة اقسام : قسم توحيد ، وقسم قصص ، وقسم أمر ونهي ، وهذه فيها التوحيد . وهذا الذي قاله إنما يتم إذا كانت جامعة للتوحيد . والأمر كذلك ؛ فان هذين الاسمين يستلزمان سائر أسماء الله الحسنى ومافيهما من التوحيد كله قولاً وعملاً ، والنبي ﷺ ذكر هذين الاسمين فقال : « الله الواحد الصمد تعدل ثلث القرآن » وذلك أن كونه أحداً وكونه الصمد يتضمن أنه الذي يقصده كل شيء لذاته ولما يطلب منه ، وانه مستغن بنفسه عن كل شيء ، وانه بحيث لا يجوز عليه التفرق والفناء وأنه لا نظير له في شيء ، من صفاته ونحو ذلك مما ينافي الصمدية ، وهذا يوجب أن يكون حياً ، عالماً قديراً ، ملكاً ، قدوساً سلاماً مهيمناً عزيزاً ، جباراً متكبراً .

اذا تبين ذلك فالدعاء الذي ذكره الرازي هنا هو أحد نوعي الدعاء وهو دعاء المسألة والطلب منه ، قال تعالى : ( وإذا سألت عبادي عني فاني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان ) . وهذا في الكلام نظير الذكر الذي هو ثناء وتحميد لله تعالى ؛ ولهذا يقال في الفاتحة نصفها ثناء ، ونصفها دعاء . ومن المعلوم أن استقبال القبلة في هذا كاستقبالها في الذكر أو أوكد ، والقبلة التي تستقبل بهذا الدعاء هي قبلة الصلاة بعينها ؛ ولهذا كان النبي ﷺ إذا اجتهد في الدعاء يستقبلها كما فعل في أثناء الاستسقاء الذي رفع فيه يديه رفعاً تاماً فعن عباد بن تميم ، عن عمه ، أن رسول الله ﷺ خرج بالناس يستسقي ، فصلى بهم ركعتين جهر بالقراءة فيهما وحول رداءه ، ورفع يديه فدعى واستسقى واستقبل القبلة » رواه الجماعة أهل الصحاح والسنن والمسند كالبخاري ومسلم وابو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه وغيرهم ، فاعبر انه استقبل القبلة التي هي قبلة الصلاة في أثناء دعاء الاستسقاء ، وإذا كانت قبلة الدعاء هي قبلة

الصلاة بعينها كان قول الجهمي إن العرش والسماء قبلة للدعاء قول مخالف لاجماع المسلمين ولما علم بالاضطرار من دين الاسلام ، فيكون من ابطال الباطل .

الوجه الثاني في ذلك وهو الحادي عشر أن توجه الخلائق بقلوبهم وأيديهم  
وابصارهم إلى السماء حين الدعاء أمر فطري ضروري عقلي لا يختص به اهل الملل  
والشرائع ؛ بل يفعله المشركون وغيرهم ممن لا يعرف العرش ولا يسمع به ولا يعلم ان  
فوق السماء لله عرشاً ، فلو كان الرفع انما هو الى العرش فقط الذي هو قبلة لم يقصد  
ذلك الرفع الا من علم أن هناك عرشاً ، كما لا يقصد التوجه الى القبلة الا من علم ان  
الكعبة التي يستقبلها المسلمون هناك ؛ لان القصد والارادة لا يكون الا بعد الشعور  
بالمقصود ، فمن لم يشعر أن هناك عرشاً امتنع أن يقصد الرفع إلى العرش . وهذا تحقيق  
ما تقدم من ان العلو لله علم بالفطرة والعقل ، وأما استواؤه على العرش فانما علم بالسمع .

« الحادي عشر »  
ان اهل الملل  
وغيرهم يتوجهون  
حال الدعاء الى  
السماء وبعضهم  
لا يعرف ان  
هناك عرشاً

الوجه الثالث في ذلك وهو الثاني عشر ان يقال كون العرش او السماء قبلة  
للدعاء لا يثبت بغير الشرع ؛ فان اختصاص بعض الجهات والامكنة بانه يستقبل  
دون غيرها هو أمر شرعي ؛ ولهذا افتقرت أهل الملل ، كما قال تعالى : ( ولكل  
وجهة هو موليا ) فلو كان الله جعل العرش أو السماء قبلة للدعاء كان في الشريعة  
ما يبين ذلك ، ومعلوم أنه ليس في الكتاب والسنة ولا شيء من الآثار عن سلف  
الامة ولا أئمتها ولا في الأئمة عن الأنبياء المتقدمين كموسى وعيسى وغيرهما من  
المرسلين صلوات الله عليهم اجمعين أن العرش أو السماء قبلة للدعاء ، فعلم أن دعوى  
ذلك من أعظم الفرية على الله ، وأن هذا من جملة افتراء الجهمية ونحوهم على الله  
وعلى رسله ودينه .

« الثاني عشر »  
ان قبلة الدعاء  
لا تثبت الا  
بالشرع

الوجه الرابع وهو الثالث عشر ان القبلة أمر تتميز به الملل ويقبل النسخ  
والتبديل ، كما قال تعالى : ( قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها

« الثالث عشر »  
ان القبلة يدخلها  
النسخ وهو  
لا يجوز في  
الدعاء والتوجه



فول وجهك شطر المسجد الحرام ، وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره ، وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم ، وما الله بغافل عما يعملون . ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك ، وما أنت بتابع قبلتهم ، وما بعضهم بتابع قبلة بعض ، ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم أنك إذا لمن الظالمين . الذين آتيناهم الكتاب - الى قوله تعالى - ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات أينما تكونوا يأت بكم الله جميعاً ) فاخبر سبحانه أن لكل أمة وجهة يستقبلونها ، وولى محمداً قبلة يرضاها ، فأمره بأن يولى وجهه شطر المسجد الحرام بعد أن كان قد أمره أن يصلي الى البيت المقدس هو وأمته ، فصلى الى بيت المقدس بعد مقدمه المدينة بضعة عشر شهراً ، وصلى اليها قبل مقدمه المدينة ، وقد روي أنه كان بمكة يجعل الكعبة بينه وبين المسجد الأقصى . وإذا كانت القبلة أمراً يقبل النسخ والتبديل وهو مختلف في أمر الملل فيجب على هذا التقدير إذا كان العرش أو السماء قد جعل قبلة للدعاء أن يجوز تغيير ذلك وتبديله ؛ حتى يجوز أن يدعى الله الى نحو الأرض ، ويجوز أن يدعو الانسان من الجهات الست ، ويمد يده وعينه الى سائر جهاته ، وأن يكون ذلك قبلة لبعض الداعين دون بعض . وهذا مع أنه قد ذكر غير واحد اجماع المسلمين على تحطئة قائله وفاعله فالعلم بذلك اضطراري ، فان بنى آدم مفطورون على أن [ لا ] يتوجهوا بقلوبهم وأيديهم الى غير الجهة العالية ، ولا يقصدوا الله من تحت أقدامهم ، ويمدوا أيديهم الى تلك الجهة السافلة ، ولا الى غير الجهة العالية .

الوجه الخامس ، وهو الرابع عشر : أن الله تعالى قد قال : ( والله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله ) فاخبر أن العبد حيث استقبل فقد استقبل قبلة الله ؛ ليعين أنه حيث أمر العبد بالاستقبال والتولية فقد استقبل وولى قبلة الله ووجهه ؛ ولهذا ذكروا أن هذه الآية فيما لا يتعين فيه استقبال الكعبة كالمشروع

« الرابع عشر »  
ان الدعاء  
لا يجب فيه  
استقبال قبلة  
معينة ولا رفع  
الأيدي

الراكب في السفر فانه يصلح حيث توجهت به راحلته ، والعاجز الذي لا يعلم جهة الكعبة أو لا يقدر على استقبال الكعبة فانه يصلح بحسب امكانه إلى أي جهة أمكن . وذكروا أيضاً أنه نسخ ما تضمنته من تسويغ الاستقبال إلى بيت المقدس كما كان ذلك قبل النسخ . وإذا كان هذا في القبلة المعروفة للصلوات التي يجب فيها استقبال قبلة معينة في الفريضة وفي التطوع في المقام فينبغي أن يكون في قبلة الدعاء أولى وأحرى ؛ فان الدعاء لا يجب فيه استقبال قبلة معينة باجماع المسلمين ، ولا يجب أن يستقبل القبلة المعروفة ، ولا أن يرفع يديه لا عند من يقول إن السماء والعرش قبلة الدعاء ولا عند من لا يقول بذلك . وإذا كان هذا لازماً اقتضى جواز الإشارة في الدعاء الى غير فوق ، فيجب أن تجوز الإشارة بالأيدي حين الدعاء الى الأرض والتيامن والتياسر ، وقد تقدم قول من حكى اجماع المسلمين على خلاف ذلك ، وعلى تخطئة من يجوز ذلك كالقاضي أبي بكر . وأيضاً فمن المعلوم بالفطرة الضرورية أن أحداً لا يقصد ذلك ولا يريد ، فعلم بطلان ما زعموه من كون العرش أو السماء قبلة للدعاء .

الوجه السادس ، وهو الوجه الخامس عشر : أن القبلة ما يستقبله الانسان بوجهه ، وكذلك يسمى وجهة ووجهاً وجهة لاستقبال الانسان له بوجهه وتوجهه اليه كما قال تعالى : (ولكل وجهة هو موليها) والاستقبال ضد الاستدبار . فالقبلة ما يستقبله الانسان ولا يستدبره . فأما ما يرفع الانسان اليه يده أو رأسه أو بصره فهذا باتفاق الناس لا يسمى قبلة ؛ لأن الانسان لم يستقبله ، كما لا يستدبر الجهة التي تقابله ، ومن استقبل شيئاً فقد استدبر ما يقابله ، كما أن من استقبل الكعبة فقد استدبر ما يقابها . ومعلوم أن الداعي لا يكون مستقبلاً للسماء ومستدبراً للأرض ؛ بل يكون مستقبلاً لبعض الجهات إما القبلة أو غيرها مستدبراً

« الخامس عشر »  
ان جعل ذلك  
قبلة باطل عقلاً  
ولغة وشرعاً

لما يقابلها كالمصلى . فظهر أن جعل ذلك قبلة باطل في العقل واللغة والشرع بطلانا ظاهراً لكل أحد .

«السادس عشر»  
ان الناس  
يفعلون ذلك  
بفطرتهم  
لا بتوقيف

الوجه السابع ، وهو السادس عشر : أن القبلة أمر يحتاج الى توقيف وسماع ليس في الفطرة والعقل ما يخص مكانا دون مكان باستقباله في الصلاة والدعاء أو غير ذلك ، فلو كان الداعون إنما يقصدون برفع أيديهم وابصارهم وغير ذلك استقبال بعض المخلوقات مثل العرش والسماء وغير ذلك من [ غير ] أن يكون الرفع الى الخالق تعالى لم يفعلوا ذلك إلا عن توقيف وسماع ، ومن المعلوم أنهم يفعلون ذلك بفطرتهم وعقولهم من غير أن يوقفهم عليه أحد ولا تلقوه عن أحد .

« السابع عشر »  
ان ذلك الرفع  
للمطلوب هناك  
لا لقبلة معينة

الوجه الثامن ، وهو السابع عشر : أن القبلة لا يجد الناس في أنفسهم معنى يطلب تعيينها ولا فرقاً بين قبلة وقبلة ؛ ولهذا لما أمر المسلمون باستقبال المسجد الأقصى ثم أمروا باستقبال المسجد الحرام كان هذا جميعه عندهم سائغاً ، لا يجد المؤمنون في أنفسهم حرجاً من ذلك ولا تفريقاً بينه ، فلو كان الرفع والتوجه إلى جهة السماء لكونه قبلة لكان ذلك عند الناس مؤمنهم وغير مؤمنهم منزلة التيامن والتياسر والسفل والقفأ ، ومن المعلوم أنهم يجدون في أنفسهم طلباً ضرورياً لما فوق ، فهذه المعرفة والطلب الضروري الذي يجدونه يطلب العلو دون السفلى يمنع أن يكون لكونه قبلة وضعية ؛ بل ذلك يقتضى أن المطلوب المدهو هناك ، كما يجدونه أيضاً في أنفسهم ويقرون به بألسنتهم .

« الثامن عشر »  
انه قد اعترف  
بذلك في نهايته

الوجه التاسع ، وهو الوجه الثامن عشر : أنه قد اعترف في نهايته بأن الناس إنما يرفعون الى الله ، واعرض عن هذه الأجوبة الثلاثة التي ذكرها هنا : وهو أن الرفع للجهة التي تتعلق بها منافعهم من الأنوار والأرزاق ، أولن فيها من الملائكة ، أو لكون العرش قبلة الدعاء . وذلك أنه قد علم علماً يقينياً أن

الخلائق إنما يقصدون بالرفع الرفع الى الله ؛ لكن تتكلم في المقدمة الثانية ، وهو أن ذلك يدل على علمهم الضروري بأن الذي يطلب منه تحصيل المطالب وتيسير العسير في تلك الجهة بما تقدم ذكره . ونحن نتكلم عليه .

الوجه التاسع عشر : أن الإشارة مع العبارة هي لمن ذكر في العبارة ، سواء كان ذلك في الجمل الخبرية أو الجمل الطلبية ، وسواء في ذلك الإشارة بلفظ هذا أو نحوه من الفاظ الإشارة والفاظ الدعاء والنداء ، وذلك أن المتكلم إذا قال : فعل هذا الرجل أو هذا الرجل ينطلق ، أو اكرم هذا الرجل ونحو ذلك فإن العبارة وهي لفظ « هذا » يطابق ما يشير اليه المتكلم ؛ ولهذا سمي النحاة هذه أسماء الإشارة . وهذه الألفاظ بنفسها لاتعين المراد الا بإشارة المتكلم إلى المراد بها ، ولهذا من سمع « هذا » وذاك ، وهؤلاء و « أولئك » ولم يعرف إلى أى شيء أشار المتكلم لم يفهم المراد بذلك ، فالدلالة على العين هي بمجموع اللفظ وبالإشارة ؛ إذ هذه الألفاظ ليست موضوعة لشيء بعينه وانما هي موضوعة لجنس ما يشار اليه ، وأما تعيين المشار اليه فيكون بالإشارة مع اللفظ ، كما ان أداة « أل » التعريف موضوعة لما هو معروف من الاسماء ، أما كون الشيء معروفاً فذاك يجب أن يكون معروفاً بغير اللام اما بعلم متقدم أو ذكر متقدم .

« التاسع عشر »

ان الإشارة

تطابق العبارة

وكذلك المعروف بالنداء ، فان النداء والدعاء من أسباب التعريف فالمنادى المعرفة يكون مفهوماً ، وإن كان نكرة كان منصوباً . فإذا نادى المنادي رجلاً مطلقاً قال : يا رجلاً . كقول الأعمى : يا رجلاً خذ بيدي . ومن نادى رجلاً بعينه قال : يا رجل . كقول موسى عليه السلام : ثوبي حجر ، ثوبي حجر . وهذا المنادى المعين يشير اليه الداعي المنادي فيقصده بعينه بخلاف المطلق الذي يدل عليه لفظ النكرة كقوله : رجلاً خذ بيدي . فانه هنا لم يشر الى شيء بعينه فهذا التعريف

بالنداء إنما هو يتعين في الباطن بقصد الداعي ، وفي الظاهر بإشارته . والمنادى الداعي ونحوه من ذوى الطلب والاستدعاء أو المخبر المحدث قد يشير إشارة ظاهرة إلى المنادى وغيره من المقصودين أما لتعريف المخاطبين إذا لم يعرفوا المعين بالذلك مثل من ينادى رجلاً بعينه في رجال فيقول يارجل أو ياهذا أو يازيد ويكون هناك جماعة اسمهم زيد ولا بد أن يشير إليه إما بتوجيه وجهه نحوه أو بعينه أو براسه أو يده أو غير ذلك ، وتارة يشير تأكيداً وتحقيقاً لخطابه وإذا كان (١) متميزاً بالاسم ، ولا يجوز أن يدعو أحداً وتكون الإشارة إلى غير من دعا ، فلا يجوز أن يقول يازيد ويشير إلى غير من قصده ، أو ياهذا ويشير إلى غير من قصده .

فاذا قال الداعي : اللهم وأشار برأسه أو عينه أو وجهه أو يده أو أصبعه لم تكن إشارته إلا إلى الله الذي دعاه وناداه وناجاه لا إلى غيره ؛ إذ المدعو المنادى من شأن الداعي أن يشير إليه وليس هنا من يشير إليه الداعي بقوله اللهم أو يا الله ونحو ذلك إلا الله ، فهو الذى يشير إليه بباطنه وظاهره ، وإشارته إليه بباطنه وظاهره هي قصده ، وصمده ذلك من معنى كونه «صمداً» أي يصمد العباد له وإليه ببواطنهم وظواهرهم ، وهو من معنى كونه مقصوداً مدعواً معبوداً ، وهو من معنى إلهيته ، فيدعونه ويقصدونه ببواطنهم وظواهرهم ، فكما لا يجوز أن يكون القصد بالقلب إذا قالوا يا الله لغيره بل هو المقصود بالباطن ، فكذلك هو أيضاً المقصود بالظاهر إذا قالوا يا الله وأشاروا بظواهرهم بحركة ظاهرة بالإشارة إليه والتوجه نحوه وقصده ، بحركة بواطنهم بالإشارة إليه والتوجه نحوه وقصده ؛ لكن الظاهر تبع للباطن ومكمل له ، فمن دفع هذه الإشارة إليه فهو كدفع الإشارة إليه بالقلب ، وذلك دفع لقصده الدافع لدعائه المتضمن لدفع عبادته ولكونه صمداً .

(١) لعله : إذا كان .

فهؤلاء المعطلة حقيقة قولهم منع أن يكون صمداً مدعواً معبوداً مقصوداً ، كما أن حقيقة قولهم منع أن يكون في نفسه حقاً صمداً موجوداً . فقولهم مستلزم لعدم نفسه وتعطيله ، ولعدم معرفته وعبادته وقصده ؛ وإن كانوا من وجه آخر يقرّون بوجوده وعبادته ودعائه وقصده ؛ إذ ليسوا معطلين مطلقاً ؛ بل جامعين بين الاقرار والانكار ، والاثبات والنفي ؛ ولهذا كان أهل المعرفة بالله متفقين على أنه لا يتم معرفة عبد بربه ويتم قصده له وتوجهه اليه ودعاه له إلا باقراره بأنه فوق العالم ، وأنه باقراره بذلك تثبت الالهية في قلبه ، ويصير له رب يعبده ويقصده ، وبدون ذلك لا يبقى قلبه مستقراً مطمئناً الى إله يعبده ويقصده ؛ بل يبقى عنده من الريب والاضطراب ما يحده من جرب قلبه في هذه الأسباب ، كما قال الشيخ أبو جعفر الهمداني : ما قال عارف قط : يا الله ! الا وجد في قلبه ضرورة تطلب العلولا تلقت يمنة ولا يسرة .

وكذلك المخاطب له بمثل قوله : ( إياك نعبد ، وإياك نستعين ) هو مثل الداعي بقوله : ( إهدنا الصراط المستقيم ) فإن الخطاب كله سواء كان بالأسماء المضمرة منفصلها ومتصلها مرفوعها ومنصوبها ونحفوضها كقوله « أنت ربّي وأنا عبدك » وقوله : ( إياك نعبد ) وقوله : « اسلمت نفسي اليك ، ووجهت وجهي اليك ، وفوضت أمري اليك » وقوله : « خلقتني ورزقتني » وقوله : « نستعينك ونستهديك ، ونستغفرك » .

الوجه العشرون : أن كون الرب إلهاً معبوداً يستلزم أن يكون بجهة من عابده بالضرورة ، وذلك أن العبادة تتضمن قصد المعبود وأرادته وتوجه القلب اليه ، وهذا أمر يحسه الانسان من نفسه في جميع مراداته ومقصوداته ومطلوباته ومحوباته التي قصدها وأحبها وطلبها دون قصده وحبه وطلبه للآلهة ، كما قال تعالى : ( ومن الناس من يتخذ من دون الله أنداداً يحبونهم كحب الله ، والذين آمنوا أشد حبا لله )

« العشرون » ان  
كونه معبوداً  
يستلزم ان  
يكون بجهة  
من عابده

والانسان يحس من نفسه أنه إذا قصد شيئاً أو أحبه غير نفسه فلا بد وأن يكون بجهة منه ، وأنه إذا قيل له : اقصد أو اطلب أو اعبد أو أحب من لا يكون بجهة منك ولا هو فيك ولا فوقك ولا تحتك ولا أمامك ولا وراءك ولا عن يمينك ولا عن شمالك كان هذا أمراً بالممتنع لذاته ليس هو أمراً بممكن لا يطيقه ، والممتنع لذاته يمتنع الأمر الشرعي به باتفاق المسلمين ، ويسكون حقيقة الأمر : اعبد من يمتنع أن تعبد ، واقصد من يمتنع أن تقصد ، وادع من يمتنع أن يدعى ، ووجه وجهك الى [ من ] يمتنع التوجه اليه وهذا أمر بالجمع بين النقيضين .

وقد ذكرنا نظير هذا غير مرة ، وبينا أن قول الجهمية يستلزم الجمع بين النقيضين ، وأن يكون موجوداً معدوماً معبوداً غير معبود مأموراً بعبادته منهيّاً عنها . فحقيقته أمر بعبادة العدم والنفي الصرف ، وترك عبادة الله سبحانه ، وهذا رأس الكفر وأصله ، وهو لازم لهم لزوماً لا محيد عنه ، وإذا كان فيه إيمان لا يقصد ذلك ؛ لكن الذي ابتدع هذا النفي ابتداءً وهو عالم بلوازمه كان من أعظم المنافقين الزنادقة المعطلين للصانع ولعبادته ودعائه .

ولهذا تجد هذا السلب إنما يقع كثيراً من متكلمي الجهمية الذين ليس فيهم عبادة الله ولا انابة اليه وتوجه اليه ، وان صلوا صلوا بقلوب غافلة ، وان دعوه دعوه بقلوب لاهية لا تتحقق قصد المعبود المدعو ؛ فانها متى صدقت في العبادة والدعاء اضطرت الى قصد موجود يكون بجهة منها فتنتقل حينئذ الى حال عبادة الجهمية فتجعله في كل مكان أو الوجود المطلق ويتوجه بقلبه الى الجهات الست ، فبينما كان في نفيه عن الجهات الست صار مثبتاً له في الجهات الست ، وهذا حال الجهمية دائماً يترددون بين هذا النفي العام المطلق وهذا الاثبات العام المطلق ، وهم في كلاهما حائرُونَ ضالُونَ لا يعرفون الرب الذي أمروا بعبادته .

وكل من جرب نفسه وامتحنها من المؤمنين علم من نفسه علماً يقينياً ضرورياً يجده من نفسه كما يجد حبه وبغضه ورضاه وغضبه وفرحه وحزنه أنه متى صدق في عبادة الله ودعائه والتوجه إليه بقلبه لزم أن يقصده بجهة منه ، فان كان على فطرته التي فطر عليها أو ممن هو مع ذلك مؤمن بما جاءت به الرسل قصد الجهة العالية ، وإن كان ممن غيرت فطرته قصد الجهات كلها وقصد كل موجود ؛ فلمذا قال الشيخ أبو جعفر الهمداني لأبي المعالي : ما قال عارف قط يا الله إلا وجد من قلبه ضرورة تطلب الجهة العالية لا تلتفت يمنة ولا يسرة .

فتبين أن قوله : ( اياك نعبد واياك نستعين ) بل وقوله : ( اهدنا الصراط المستقيم ) لا يصدق في قول ذلك الا من يقر أن الله فوقه ، ومن لم يقر بذلك يكون فيه نفاق عنده قصد بلا مقصود ، وعبادة بلا معبود حقيقي ، وإن كان مثبتاً له من بعض الوجوه ؛ لكن قلبه لا يكون مطمئناً الى أنه يعبد .

يوضح ذلك أن عبادة القلب وقصده وتوجهه حركة منه ، وحركة الانسان بل كل جسم لا يكون الا في جهة ؛ اذ الحركة مستلزمة للجهة وتقدير متحرك بلا جهة كتقدير حركة بلا متحرك ، وهذا مما لا نزاع فيه بين العقلاء ؛ لكن غلاة المتفلسفة قد يزعمون أن القلب والروح ليس جسماً ، وأنه لا داخل البدن ولا خارجه ، وهذا معلوم فساد به بالحس والعقل والسمع كما قد بيناه في غير هذا الموضع وغلاة المتكلمين يزعمون أن الروح انما هو عرض من أعراض البدن ليست شيئاً يفارق البدن ويقوم بنفسه ، وهذا أيضاً فاسد في الشرع والعقل كما بيناه في غير هذا الموضع . واذا عرف فساد القولين علم أن الروح التي فينا جسم يتحرك ، ثم نقول : القلب الذي هو مضغة يحس الانسان من نفسه بصعوده وارتفاعه الى فوق عند اضطرابه الى الله تعالى .



الوجه الحادي والعشرون : قوله في نهايته : الاشارة الى فوق سببها الالف  
والعادة وجريان الناس على ذلك ؛ وقد ذكر مستند هذه العادة أنه مستند فاسد .  
يقال هذه المقدمة تقرر بوجوه :

أحدها أن ذلك يستلزم علماً ضرورياً بأن مدعومهم فوق ، كما تقدم من أنهم  
يجدون هذا العلم الفطري الضروري ، وأنهم يخبرون بالسنتهم أنهم يجدونه ، وأن  
افعالهم وأقوالهم تدل على أنهم يجدونه ، وهذا العلم يلزم نفوسهم لزوماً لا يمكنهم  
الانفكاك عنه أعظم من لزوم العلم الضروري بالأمور الحسابية والطبيعية مثل كون  
الواحد ثلث الثلاثة وان الجسم لا يجمع في مكانين ( ١ ) وذلك ان ذلك علم مجرد  
ليسوا مضطرين اليه بل قد لا يخطر ذلك ببال أحدهم ، وأما هذا العلم فهم مع  
كونهم مضطرين اليه هم مضطرون الى موجهه ومقتضاه وهو الدعاء والسؤال والذل  
والخضوع المدعو المعبود الذي هو فوق ، فهم مضطرون الى العلم والى العمل الذي  
يتبع هذا العلم وهو السؤال والطلب ، وان كان فيهم من يكون عند ظنه الاستغناء  
ويحمله الاستكبار على الاعراض عن هذا العلم والاعتراف والطلب والارادة  
والدعاء ، أو يحمله عليه اعتقاد فاسد او عادة فاسدة ، فهذا لا يخرجهم عن أن يكون  
ضرورياً ؛ فان هذا من اعظم السفسطة التي يدعوا اليها أهل التقليد للآباء وطلب  
العلو والفساد في الأرض . ومن المعلوم أنه مع قوة الصارف المعارض للداعي لا يكون  
حاله كحال الداعي الذي لم يعارضه صارف .

وما ذكر من مبادئ العلم الحسابي والطبيعي كالعلم بأن الواحد نصف  
الاثنين وان الجسم لا يكون في مكانين ونحو ذلك ليس الداعي الى هذا العلم قويا  
في النفوس ، ولا الصارف عنه قويا في النفس ؛ ولهذا تجد عامة من يصير هذا العلم

(١) وتأتي هذه العبارات بلفظ : لا يكون في مكانين .

« الحادي  
والعشرون »  
قوله في نهايته :  
ان الاشارة الى  
فوق سببها الالف  
والعادة وان  
مستند هذه  
العادة فاسد .  
باطل من اربعة  
اوجه

قائماً بنفسه من عنده نوع نظر وبحث فيما يتعلق بذلك ، وتجد الحاجة لمثل هذا النوع فساد خاص في عقله أو غرض خاص . وأما العلم الالهي فهو أجل واشرف فانه ضروري لبنى آدم علماً واردة فطروا على ذلك موجود هذا العلم والارادة الضروريتين في أنفسهم أكثر وأكثر من وجود ذلك ، والمعارض لهذا لا بد وأن يكون قويا : إما اعتقاد فاسد كاعتقاد الجهمية المتأولين الذين لم يكتبروا العقل وليس لهم غرض في خلاف الدين ، وإما ارادة فاسدة قوية كارادة فرعون وقومه الذين قال الله فيهم : ( وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً فانظر كيف كان عاقبة المفسدين ) وقال له موسى : ( لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السموات والأرض بصائر ) وهذه الارادة الفاسدة هي الهوى الذي يصد عن معرفة الحق وهو مرض في القلب يمنع ما فطر عليه من صحة الادراك والحركة كما يمنع مرض العين ما فطرت عليه من صحة الادراك والحركة ، وكذلك المرض في سائر الأعضاء . فهؤلاء الذين لا يجدون في انفسهم علماً ضرورياً وقصداً ضرورياً لمن هو فوق العالم قد مرضت قلوبهم وفسدت فطرتهم ففسد إحساسهم الباطن ، كما يفسد الاحساس الظاهر : مثل المرة التي تفسد الذوق ، والحواس والعشى الذي يفسد البصر ، وغير ذلك ؛ ولهذا انما يكون الاعتبار في هذا بذوى الفطر السليمة من الفساد والاحالة .

فان قيل قد تكرر ما ذكرتموه من كون الناس مضطرين الى الاقرار بان صانع العالم فوق ، ولاريب ان هذا قد قاله طوائف كثيرة من أهل الكلام والحديث والفقهاء والتصوف وهو من أشهر حججهم وادلتهم عند خاصتهم وعامتهم لكن هذا مستلزم أن يكون الاقرار بالصانع فطرياً ضرورياً . فانه إذا كان الاقرار بعلوه فطرياً ضرورياً فلاقرار به نفسه أولى أن يكون فطرياً ضرورياً؛ لأن العلم بالموصوف لا يجوز أن يتأخر عن العلم بالصفة ، والعلم بالقضية المرادية

واذا قيل ان العلم بانه فوق فطري ضروري كان العلم بوجوده نفسه اول

لا يجوز أن يتأخر عن العلم بمفردها ، فإذا كان العلم بمضمون قولنا هو فوق علماً ضرورياً فالعلم به وبمعنى فوق أولى أن يكون ضرورياً وليس الأمر كذلك ؛ فإن الإقرار بالصانع إنما هو معلوم بالنظر والاستدلال كما هو مشهور عند العلماء النظار ؛ ولهذا تنازعوا في أول الواجبات هل العلم نفسه ، أو النظر المفضي إليه ؟ على قولين . وإن كان النزاع قد يقال إنه لفظي لكون العلم واجبا لنفسه والنظر واجباً وجوب الوسائل التي تجب لغيرها ، وهذا نزاع مشهور في عامة الطوائف ، وهو قولان لأصحاب الإمام أحمد وغيرهم .

قيل له : من الناس من قد يقول في مثل هذا أن العلم بالتصديق والقضية المؤلفة إذا كان بديهيّاً ضرورياً فقد يكون ذلك لكون تصور المفردين بديهيّاً ، وهذا هو البديهي تصوراً وتصديقاً . وقد يكون تصور المفردين كسبياً فظرياً ولكن بعد حصول تصورهما يكون العلم بنسبة أحدهما إلى الآخر بديهيّاً ضرورياً لا يفتقر إلى وسط بينهما يكون دليلاً على المطلوب . وإذا كان كذلك لم يجب إذا كان العلم بانه فوق بديهي ضروري أن يكون العلم بمعناه وبمعنى فوق بديهيّاً ضرورياً ، ؛ لكن هذا القول لم يجب به لأن القائلين بأن العلم بهذا بديهي ضروري قالوا إنه فطري لبني آدم بدون نظر قياسي يكون سابقاً على هذا العلم ، فهم جعلوه من الفطري الضروري البديهي المطلق .

ولأن البديهي للتصديق دون التصور إنما يقف على ما يحصل به تصور المفردين ، لا يقف على ما يحصل به وجود المفردين في الخارج . فهب أن العلم بمسمى اسم الله فطري ؛ لكن العلم بوجوده هو أيضاً علم بتصديق كالألم بعلمه ، ولأن دعوى كون التصور مطلوباً يعلم بالحدود باطل كما بيناه في غير هذا الموضع .

وينبأ أن « الحدود » لا تفيد التمييز بين الحدود وغيره لا تفيد المستمع تصور مالم يتصوره بدونها ، وأن التصورات لولم تعلم الا بالحدود لأفضى الى الدور ولأن الحاد يجب أن يتصور الحدود قبل أن يحده ، وإن الحد من باب الاقوال والعبارة ، والقول لا يفيد المستمع إن لم يكن متصوراً لمفردات الكلام قبل ذلك بنفسها او بنظيرها ؛ إذ العلم بالمعنى الذى قصده المخاطب يفتقر إلى العلم بأن اللفظ دال على المعنى موضوع له ، والعلم بكون اللفظ موضوعاً للمعنى يقف على العلم بالمعنى وباللفظ ، فلا يجوز أن يكون تصور ذلك المعنى مستفاداً من اللفظ الذى لا يدل إلا بعد أن يعلم المعنى وأن اللفظ موضوع له ودال عليه ؛ ولأن المعروف للمفرد بالقول إما أن يعرفه بلفظ مفرد مطابق له وهو الاسم ، أو يعرفه بذكر صفة مخصوصة به ، ولفظ تلك الصفة بمنزلة الاسم فى العموم والخصوص كالناطق والانسان ، وإما أن يعرفه بذكر الخاص بعد العام ، فتصور العام وشموله لتلك الأفراد مسبوق بتصور تلك الأفراد ، فلو كان تصور تلك الأفراد مستفاداً من العام لزم الدور ؛ إذ علم المتكلم والمستمع بأن الانسان حيوان مسبوق بتصور الانسان والحيوان ؛ إذ لا يعلم أن الانسان حيوان إلا من يعلم الانسان ، ولا يعلم أن الحيوان جسم إلا من يعلم الحيوان والجسم . فلو كانت معرفة الانسان لا تستفاد الا بعد معرفة الحيوان ومعرفة الحيوان لا تعلم الا بعد معرفة مفرداته التى يوصف بها لزم الدور ، وذلك أن الأجناس الكلية لا وجود لها كلية الا فى الأذهان ، والذهن انما يجردها اذا أحس بها معينة موجودة مشخصة فى الخارج ؛ لكن يقال إنه قد يتزعمها من بعض الأعيان مثل أن يتصور الحيوان من جهة معرفته بالفرس ولا يتصور كون الانسان هو أيضاً كذلك ، فيقال له ذلك المعنى الذى يوصف به الفرس يكون نظيره للأمر الذى يحد لك وهو الانسان ؛ لكن هذا أيضاً يلزم الدور ؛ فانه ليس علم الانسان بانطباق بعض الانواع بأنه حيوان أولى من العلم باتصاف النوع الآخر به .

وأهل هذه الحدود لا يقولون الحدود هو نوع الانسان دون الفرس ولا بالعكس ؛ بل الحدود لهذه الأنواع كلها سواء ؛ بل علم الانسان عندهم بنفسه وبنوعه وبصفاته هي عنده اسبق واظهر من علمه بصفات غيره من الأنواع . وبالجملة فليس موضع هذا . وإنما المقصود هنا أنا لا نجيب بذلك الجواب ؛ بل نقول : هب أن العلم بأنه فوق اذا كان فطرياً ضرورياً أولى فأني محذور في ذلك .

القول بان  
الاقرار بالصانع  
انما يعلم بالنظر  
والاستدلال  
لا بالفطر  
الضرورية  
ابتدعية  
المعتزلة ..  
ونازعهم فيه  
طوائف

قوله : المشهور عند النظر أن العلم بالصانع إنما يحصل بالنظر والاستدلال وهو ترتيب الأقيسة العقلية .

يقال له : ليس هذا قول أحد من سلف الأمة ولا أئمتها ، ولا قاله أحد من الأنبياء والمرسلين ، ولا هو قول كل المتكلمين ولا غالبهم ؛ بل هذا قول محدث في الاسلام ابتدعه متكلمو المعتزلة ونحوهم من المتكلمين الذين اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمهم ، وقد نازعهم في ذلك طوائف من المتكلمين من المرجئة والشيعة وغيرهم ؛ وقالوا : بل الاقرار بالصانع فطري ضروري بديهي لا يجب أن يتوقف على النظر والاستدلال ؛ بل قد يقولون يمتنع أن يحصل بالقياس والنظر ، وهذا قول جماهير الفقهاء والصوفية وأهل الحديث والعامه وغيرهم ؛ بل قد اتفق سلف الأمة وأئمتها على أن معرفة الله والاقرار به لا يقف على هذه الطرق التي يذكروها أهل طريقة النظر ؛ بل بعض هذه الطرق لا تفيده عندهم المعرفة فضلاً عن أن يكون الله لا يقر به مقر ولا يعرفه عارف إلا بالطريقة المشهورة له من اثبات حدوث العالم بحدوث صفاته مع دعواهم أن الله لا يعرف إلا بهذه الطريقة . وهذه مسألة عظيمة ليس هذا موضع بسطها ، وقد بسطناها في غير هذا الموضع .

من الأدلة على انه  
يحصل بالبدية  
والضرورة

ويقال : إن أصل المعرفة والاقرار بالصانع لا يقف على النظر والاستدلال ؛ بل يحصل بديهية وضرورة ؛ ولهذا يقر بالصانع جميع الأمم مع عظيم شركهم

وكفرهم وأنهم لا يسلكون من هذه الطرق المشهورة عند النظر مثل الاستدلال بالحدوث على الحدث ، وبالإمكان على الواجب ؛ ولهذا يوجد له عند كل أمة اسم يسمونه ، والتسمية مسبقة بالتصور ، فلا يسمى أحد إلا ما عرفه ، ثم المستمع لذلك الاسم يقبل بفطرته ثبوت المسمى به من غير طلب حجة على وجوده ويكون قبولها لذلك كقبولها لأسماء سائر ما أدركه بحسه وعقله مثل الشمس والقمر والواحد والاثنين ؛ بل هذا أكمل واشرف . ودلائل هذا كثيرة ليس هذا موضعها .

ومع هذا فالطرق النظرية تفيد العلم والمعرفة ولا منافاة بين كون الشيء يعلم بالبدية والضرورة ويكون عليه أدلة وهي نوعان .

« أحدهما » الآيات كما يذكر الله ذلك في القرآن . « والآية » هي دليل عليه بعينه ، لا تدل على قدر مشترك بينه وبين غيره فنفس الكائنات وما فيها وهو عين وجودها في الخارج مستلزم لوجود الرب ، وهو آية له ودليل عليه وشاهد بوجوده بعينه ، لا قدر مشترك بينه وبين غيره .

والطرق النظرية  
تفيد العلم  
والمعرفة أيضاً .  
أدلة وجود الله  
نوعان . الواها .  
اضمها .  
اسباب ذلك

« الثاني » ضرب الأمثال والقياس ، وهو نوعان ؛ « أحدهما » قياس الأولى والأخرى فهذا أيضاً مما يذكره الله في القرآن ؛ لكن عامة ما يستعمل هذا في صفاته كاثبات وحدانيته في إلهيته وقدرته ونحو ذلك .

« والثاني » الأقيسة المطلقة : أقيسة الشمول المنطقية ، وأقيسة التثليل . وهذه التي يسلكها هؤلاء النظار المتكلمون من المتفلسفة ومتكلمي أهل الملل ، وهي اضعف الطرق وأقلها فائدة وطريقة المتكلمين أجود ، فانهم يثبتون بها ان للعالم محدثاً ، وأما المتفلسفة فما يثبتون أولاً إلا وجوداً واجباً ليس فيه انه صانع العالم ولا باريه ؛ ثم إن كلا من الصنفين لابد أن يستعمل طريقته قضية كلية مثل

قول أولئك : العالم محدث ، أو العالم فيه حوادث من جواهر وصفات وغير ذلك وكل محدث فلا بد له من محدث . فان هذه قضية كلية وهي مع كونها معلومة بالبدية والضرورة فقد يثبتها كثير من المعتزلة بقياس التمثيل وهو القياس على محدثات الآدمي من الدور والبنيان .

ومن المعلوم أن علم الانسان بان كل محدث لابد له من محدث . هو علم يندرج فيه أن هذا الحدث لابد له من محدث ، وهذا الحدث لابد له من محدث . ومن المعلوم أن علمه بهذه الأفراد المعينة أسبق الى حسه وعقله من علمه بهذه القضية الكلية العامة كما في نظائر ذلك ، كما أن علمه هذا الانسان يحس ويلتذ ويتألم قبل علمه بأن كل انسان يحس ويلتذ ويتألم ؛ إذ الأمور الموجودة الحسية يكون العلم بها قبل أن يعقل عامة كلية . وإذا كان كذلك فعلم الانسان بان هذا الحدث الذي علم حدوثه كما يشهده من الحوادث او يعلم حدوثه بدليل او قياس علمه بأن هذا الحدث لابد له من محدث لا يحتاج الى أن يعلم قبل ذلك أن كل محدث فلا بد له من محدث ، فلا يحتاج في العلم بالحدث الى هذه القضية الكلية والقياس المشتمل عليها وإن كان ذلك أيضاً من جملة الأقيسة والأمثال المضروبة التي يثبت بها ذلك ؛ لكن ينبغي أن يكون على وجه الأولى بأن يقال : اذا كان هذا الحدث الصغير لابد له محدث فهذا الحدث الكبير أولى .

وايضاً فنحن لم نشهد محدثاً تاماً مطلقاً ؛ إذ لا محدث تام على الحقيقة الا الله سبحانه . فظن من ظن من المعتزلة أنه إنما يعرف ان الحدث يفتقر الى محدث إلا بالقياس على احداث الآدميين غلط ، وذلك أن حكم الاصل أضعف من حكم الفرع ؛ فان الانسان وان زعموا انه يحدث تصرفاته فلاريب انه يفتقر فيما بينه وينسجه الى آلة خارجة عن قدرته ، فليس هو نظير حكم الفرع ؛ بل يستعمل قياس الأولى ليعلم أن حكم الفرع أقوى وأحق .

وكذلك قول القائل : إن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح قضية كلية ، مضمونها أن جميع الممكنات وهي التي لا تستحق بنفسها الوجود ولا يمتنع عليها العدم ، فلا تكون موجودة إلا بمرجح . لكن العلم بها ليس بأسبق ولا بأظهر من العلم بأفرادها ؛ فإن الإنسان متى تصور أن الشيء الفلاني لا يستحق الوجود في نفسه ولا يمتنع (١) أن ذلك الشيء الفلاني لا يوجد بنفسه ؛ بل نفس تصور الممكن يوجب هذا العلم ؛ فإنه إذا قيل الشيء يجوز وجوده ، أو لا يجب وجوده بنفسه : كان نفس هذا التصور يقتضى أن وجوده من غيره . والشأن إنما هو في تعيين الأمور التي هي ممكنة ، وهذا قد يعلم بالحدوث المشهود أو المستدل عليه ، فتكون طريقتهم تابعة لطريقة الأولين . وأما علم ذلك بغير هذه الطريق ففيها من الخفاء والنزاع ما ليس هذا موضعه .

ولهذا كثر في هؤلاء من يحدد الصانع مع إقراره بوجود واجب ، ثم مع ذلك فأولئك إنما يستفيدون بطريقهم العلم بالقدر المشترك بينه وبين سائر المحدثين ؛ إذ القضية الكلية لا تدل إلا على القدر المشترك ، فيكونوا قد علموا من أحداثه ما علموه من أحداث سائر الحيوانات حتى البعوضة ، ومعلوم أن هذا علم قليل تزر بما يستحقه الرب ، ولم يعلموا من أحداث ربهم إلا ما أشر كوا به فيه جميع الحيوانات ، فيكونون أبعد عن معرفة الله تعالى من المشركين الذين قال فيهم : ( وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون ) .

ونحن نعلم أن الحدث تعظم قدرته وفعاله الأمر الحادث ؛ كما يعلم أن باني الدار العظيمة وناسج الثوب العظيم أعظم من باني الدار الصغيرة وناسج الثوب الصغير ؛ لكن القضية الكلية التي ذكروها تفيد أنه أعظم من سائر المحدثين .



بقدر عظمة العالم على جميع مصنوعات أولئك ، وهذا بعض ما يستحقه الرب من التعظيم وعدم المائلة ؛ لكن نفس الاحداث أيضا فيه من التفاوت أعظم من هذا التفاوت ، فما أحدثه الرب وان كان أعظم فنفس احداثه أيضا أعظم ، وهو ليس من جنس احداث المخلوقين . وما ذكره من القياس لا يفيد هذا إلا بدليل آخر ؛ إذ القضية الكلية لا تدل إلا على القدر المشترك . ثم قياسهم يدل على ذات ما موصوفة بهذا الاحداث .

ففي الجملة ليس في هذا القياس علم بخصوص الربوبية ، ولهذا كان ما ورد به القرآن من كونه رب العالمين وخالق كل شيء ونحو ذلك له من الربوبية على هذا ما لم يتسع هذا الموضع لذكره ؛ إذ غيره ليس ربا مطلقا ولا خالقا مطلقا أيضا ، فكان ما أثبت له من فعل العالم أثبتته على الوجه المختص به ، لم يثبت به باسم لا يفيد إلا القدر المشترك كما فعله هؤلاء الذين قاسوا إحداثه على إحداثهم . وأما الآخرون فانما يستفيدون الاقرار بوجود واجب الوجود قدر مشترك بينه وبين سائر الموجودات ، فكان معلوم هذا أبعد عن معرفة الله وما يخصه من معلوم أولئك ، إذ كونه محدثا فيه تعرض لربوبيته وفعله وان كانوا قد اشرعوا بينه وبين الحيوانات ، وأما هؤلاء فانهم اشرعوا بينه وبين سائر الموجودات باثبات وجوده ثم تميزه بكون وجوده واجبا كتميز أولئك بأنه محدث العالم ، ولا ريب أن تميز هؤلاء أجود ؛ فان كونه محدث العالم مستلزم غناه ووجوده بنفسه . وأما العلم بمجرد كونه موجودا بنفسه فلا يفيد العلم بأنه صانع العالم ، ولا بأنه رب السموات والأرض ، ولا يفيد أيضا العلم بغيرته لشيء من الموجودات التي لم يعلم حدوثها ؛ إذ كون وجوده واجبا لا ينفي بنفسه أن يكون بعض الذوات التي ليست محدثة . ثم إذا قرروا أن الأجسام كلها ممكنة أو أن السموات والأرض كلها ممكنة وواجب الوجود غيرها ، أو قرروا أن واجب الوجود

لا يكون اثنين لم يستفيدوا بذلك إلا مجرد أن الوجود المشترك بينه وبين غيره وجد بنفسه ولم يحتاج الى فاعل ، فيكونون قد مثلوه بسائر الموجودات ولكن فرقوا بينه وبينها بالغنى عن الغير فقط ، وهذا الوصف قد يزعمون أنه عديم ، وقد يزعمون أنه إضافي ، وعلى هذين التقديرين فلا يكونون أثبتوا لرب العالمين . الا ما أثبتوه لسائر الموجودات ، وهذا يجمع كل شرك في العالمين . وان زعموا أنه ثبوتي نقضوا ما أثبتوه وحده واجب الوجود بحيث أثبتوا لواجب الوجود أمرين ثبوتين . وهذا باب واسع يطول الكلام فيه .

فظهر أن أقيستهم قد يستغنى عنها ، كما قد يتفطن بها بعض الناس لما كان ذاهلاً عنه ؛ لكن مع امكان ان يتفطن بدونها ، ومع ذلك فلا تفيد المعرفة الضرورية التي تحصل بالفطرة أو بالآيات أو بقياس الأولى فضلاً عن أن تفيد المعرفة التي تحصل بمد ذلك بالشرعة ؛ لكن تفيد نوعاً من المعرفة الفاجرة ، وتبطل ما يقابل ذلك من النكرة والجهل والكفر ، فتثبت شيئاً من الاقرار بالصانع ، وتمنع شيئاً من الانكار له ، وأما أن تفيد ما تفيد الآيات المشهودة والمسموعة وما في ضمن ذلك من الأمثال المضروبة التي مبناها على الأولوية (١) .

وقد نقلوا عن أساطين الفلاسفة القدماء انهم قالوا : العلم الالهي لاسبيل فيه الى اليقين وإنما نتكلم بالأولى والأخلق والأخرى . وحملوا ذلك على أنهم ارادوا انه ليس فيه الا الظن الغالب ، فان كانوا ارادوا هذا فناهيك بهذا الافلاس من معرفة الله تعالى ؛ ولكن يحتمل أنهم ارادوا أن اليقين الذي يستفاد بالمقاييس الشمولية والتمثيلية المستعملة في الموجودات لا توجد في حق الله تعالى ؛ لكن هؤلاء احق واولى واخرى بما يثبت من صفات الكمال وبما ينفي من صفات النقص ،

ومعلوم أن ذلك الرجحان والفضل غير معلوم قدره ووصفه بالقياس ، فحينئذ لا لنا سبيل الى اليقين بالحقيقة التي دل عليها القياس العقلي ، فهذا إن أرادوه فهو جيد لهم . ومن قال ذلك فقد قال الحق واعطى النظر القياسى حقه اذ لا يمكن به في معرفة الربوبية غير هذا ، او هو معرفة مجملة غير مفصلة .

وبكل حال فقد لا يحتاج الى هذه الطرق النظرية ، استغني عنها بالفطرة البديهية الضرورية عاماً وخاصاً ، وبالآيات المشهودة والمسموعة . وعلم جماهير الخلق من هذا الباب ، وهو أثبت وأرسخ من علم أولئك ؛ فان أولئك عندهم من الشك والارتياب وأنواع التلون والاضطراب ، ما لا يوجد عند عامة هؤلاء فضلاً عن كان من ذوى الالباب . والآيات لا يحتاج فيها الى القياس ، كما أن الشعاع آية على الشمس وليس ذلك بقياس الشمس على غيرها من المؤثرات ، وبقياس الشعاع على غيره من الآثار ؛ بل عند الناس علم فطري بالحس والعقل أن نفس الشعاع مستلزم للشمس على وجه لا يشرك الشمس في ذلك غيرها ، وما من مخلوق الا هو نفسه آية على خالقه على وجه لا يشركه فيه غيره كما قيل :

وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد

اكن الكلام في هذا يحتاج الى بسط طويل ليس هذا موضعه .

ولما الغرض التنبيه على أن ما ذكره أهل الاثبات من اقرار العباد بفطرتهم أن ربهم فوقهم اذا كان مستلزماً لاقرارهم بربهم بفطرتهم ، وان الاقرار به فطري ، فليس في لزوم ذلك شيء من الاستبعاد ، إذ على القول بذلك جماهير أصناف العباد ؛ وانما يستبعد ذلك من غير متبذعة المتكلمين فطرتهم ، وسلوكوا به في مسالكهم الحرجة الضيقة ، وأوهموه أنهم العارفون بالحجة والدليل ، دون الأولين والآخرين من كل صنف وجيل . وهذا كما تزعمه القرامطة الباطنية أنهم خلاصة أهل

المعرفة والتحقيق ، دون من لم يسلك هذه الطريق . ويزعم الاتحادية انهم خلاصة الخاصة من أهل الله ، دون سائر عباد الله . ويزعم الرافضة انهم هم أولياء الله المتقون . فدعاوى هؤلاء المتكلمين ، ودعاوي الرافضة والاتحادية ، والقرامطة والباطنية ؛ هي من دعاوى شر البرية . فالحمد لله الذي هدانا بالاسلام ؛ ومن علينا بالقرآن ؛ وارسل الينا رسولا من انفسنا يتلو علينا آياته ويزكيها ؛ ويعلمنا الكتاب والحكمة ، وان كنا من قبل لفي ضلال مبين .

والله سبحانه فطر عباده على شيئين : إقرار قلوبهم به علما ، وعلى محبته والخضوع له عملا وعبادة واستعانة . فهم مفطرون على العلم به والعمل له ، وهو الاسلام الذي قال فيه النبي ﷺ : « كل مولود يولد على الفطرة » وفي رواية : « على هذه الفطرة » وفي الصحيحين عن الزهري ، عن أبي سلمة ، عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ : « ما من مولود إلا يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه ، أو ينصرانه ، أو يمجسانه ، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء » ثم يقول أبو هريرة : ( فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم ) وأخرجاه من حديث هام ، عن أبي هريرة ، عن رسول الله ﷺ قال : « من يولد يولد على هذه الفطرة ، فأبواه يهودانه أو ينصرانه ، كما تنتجون الابل هل تجدون فيها من جدعاء حتى تكونوا أنتم تجدعونها . قالوا يا رسول الله أرأيت من يموت صغيرا ؟ قال الله أعلم بما كانوا عاملين » . وروى البخاري من حديث شعيب بن أبي حمزة ، عن الزهري قال : نصلي على كل مولود يتوفى وإن كان لعنة من أجل أنه ولد على فطرة الاسلام يدعي أبواه الاسلام أو أبوه خاصة وإن كانت أمه على غير الاسلام ، وإذا استهل صارخا ولا نصلي على من لم يستهل من أجل أنه سقط ؛ فإن أبا هريرة كان يحدث أن النبي ﷺ قال : « ما من مولود إلا يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه أو ينصرانه

أويمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء » ثم يقول أبو هريرة : ( فطرة الله التي فطر الناس عليها ) أخرجه البخاري من هذا الوجه ، وإن كان منقطعاً لما فيه من كلام الزهري الذي فيه تفسير الحديث بأنه على فطرة الاسلام . والبخاري قد أخرجه متصلاً من حديث يونس عن الزهري عن أبي هريرة كما تقدم ، وأخرجه مسلم من حديث الزهري ، عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة بنحوه وفي آخره ثم يقول أبو هريرة : إقرأوا إن شئتم ( فطرة الله التي فطر الناس عليها ) وأخرجه مسلم من حديث الأعمش ، عن أبي صالح ، عن أبي هريرة ، قال قال رسول الله ﷺ : « ما من مولود إلا يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ، فقال رجل يا رسول الله : أرأيت لو مات قبل ذلك ؟ قال : الله أعلم بما كانوا عاملين » وفي رواية ابن نمير عن الأعمش « ما من مولود يولد إلا وهو على الفطرة » وفي رواية أبي معاوية عن الأعمش : « إلا على هذه الملة حتى يبين عنه لسانه » لفظ ابن أبي شيبة عنه . ولفظ أبي كريب عن أبي معاوية « ليس من مولود ولد إلا على الفطرة حتى يعبر عنه لسانه » ورواه مسلم من حديث الدراوردي ، عن العلاء بن عبد الرحمن ، عن أبيه ، عن أبي هريرة ، قال : « كل انسان تلده أمه على الفطرة ، وأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ، فإن كانا مسلمين فمسلم ، كل انسان تلده أمه يمجسه الشيطان في حضنيه إلا مريم وابنها » .

واعلم أن المتكلمين يحكون هذا القول عن يذكرونه من أهل الحديث وأهل الكلام ؛ لكن يزعمون أن الأكثرين على قولهم بأن الاقرار بالصانع نظري ، ونقلهم ذلك بحسب ما يحكونه كما نقل هذا الرازي عن أكثر أهل التوحيد انكاراً أن يكون الله فوق العرش ، ونقل عن أكثر المسلمين انكار

القول بأن الاقرار  
بالصانع نظري  
حكاة أهل  
الكلام عن جمهور  
أهل الحق ،  
وهو غلط

النفس وأنه لا يعاد الا البدن ؛ بل ذكر من نقل اجماع الصحابة على أن الله يفتي جميع الأجسام ولم يحزم بنفي ذلك ؛ وأمثال هذه النقول التي ينقلونها بحسب ما عندهم .

وأعجب من ذلك أن كثيرا منهم يظن أن هذا مما لا خلاف فيه ؛ بل القول بأن معرفة الله التي هي الاقرار بالصانع لا تحصل الا بالنظر متفق عليه بين النظار ، فاذا ذكر له أن في ذلك خلافا بين أهل الكلام بعضهم مع بعض تعجب من ذلك ، وذلك لأن من سلك طريقة من هذه الطرائق لا يكاد يعرف غيرها ؛ فلهذا تجد في كتب أهل الكلام مما يدل على غاية الجهل بما قاله الرسول والصحابة والتابعون وأئمة الاسلام مما يوجب أن يقال : كأن هؤلاء نشؤوا في غير ديار الاسلام . ولا ريب أنهم نشؤوا بين من لم يعرف العلوم الاسلامية حتى صار المعروف عندهم منكراً والمنكر معروفاً ، ولبسهم فتن ربي فيها الصغير وهم فيها الكبير ، وبدلت السنة بالبدعة ، والحق بالباطل .

ولهذا أنا أقول من مقالات كبارهم حكاية الخلاف في ذلك ليستأنس بذلك من يعتمد على نقلهم ، وإن كان في ذلك النقل من التحريف ما فيه ، كما ذكره الأستاذ أبو اسحاق الاسفرائيني في بيان ما يدرك عقلا وما لا يدرك عقلا ، قال : قال أهل الحق : العلم والعقل واحد ، واختلاف الناس في العقول لكثرة العلوم وقلتها ، وإذا كمل عقل الانسان وسلم من الآفة أمكنه الاستدلال بما وجد من الأفعال على حدوث العالم ؛ إذ في مجرد العقول أدلة عليه وعلى افتقاره إلى محدث أحدثه ، وفيها أدلة على قدم محدثه ، وأوصافه التي تدل عليها أفعاله ، وما يجوز منه ويستحيل عليه ، ونفي ما يدل على حدوثه عنه ، وجواز وصفه بالقدرة عليه ، وغير ذلك من المسائل التي لا تتعلق بحقيقة شرع يرد فيه ، فإن لصانع العالم أن يبعث الرسل ويأمر الخلق بالشرائع تعبداً ، وله أن لا يبعثهم ولا يكلفهم استغناءً ،

وليس في العقول بمجرد ما أدلة على تغيير الشرائع وإيجاب العادات وكيفية العقود .  
قال : وعلى ذلك أكثر أهل القبلية إلا في قولهم : إن له سبحانه أن لا يبعث الرسل .  
فانه تحيله القدرية أو بعضهم على تفصيل له رمزنا اليه كما تقدم .

قال : فزعمت طائفة من مقلدي أصحاب الحديث وفرقة من نظارهم وجماعة من  
المعتزلة أن المعرفة بالحدث وحاجته الى الحدث من طريق الضرورة وورود الرسول  
بإيجاب الاقرار وبيان الشرائع . وقال جمهور أهل الحق : إن المعرفة من طريق  
الدلالة . قالوا : وفي العقل دليل على أنه لا يجب على العاقل الاستدلال عليه ،  
ولا يجب شكر الخالق قبل الشرع ، ولا يجب ترك الظلم من جهة الصانع على  
معنى أنه يستحق منه العقوبة أو اللوم . قال : وزعمت القدرية أن الاستدلال  
على حدوث العالم وقدم الصانع صانعه وأوصافه والشكر له بعد معرفته ، وترك  
الظلم من جهته واجب عليه بمجرد فعله ، ووردت الرسل بتأكيد ما فيه الى ما في  
عقله بإيجابه ، وربما يكون ورود الشرع لطفاً لبعضهم لكون الايمان عنده  
وذكر تمام الكلام .

قلت : فقد ظهر بذلك أن مراده بأهل الحق هم أصحابه ، وكذلك عادة أبي  
المعالي اذا قال : قال أهل الحق . فهم أصحابه . وهذا مما يقوله كثير من الناس في  
خطابه ، وهو من باب اخبار الرجل عن اعتقاده ؛ إذ كل أحد يمكنه أن يقول  
عن طائفته ذلك يعرفهم بهذا التعريف . والغرض أنما ذكره من أن المعرفة من  
طريق الدلالة ذكره عن جمهورهم لا عن جمهور المسلمين . وأما قوله ابتداءً :  
على هذا أكثر أهل القبلية . فانه يعنى به عن المتكلمين الذين هم عنده علماء أهل  
القبلية كاصحاب المعتزلة ونحوهم ، وإن لم يحمل على ذلك والا كان كيدباً صريحاً ؛  
فان هذا الكلام الذي ذكره لا يقدر هو ولا غيره أن ينقله لا بلفظه ولا بمعناه  
عن إمام من أئمة المسلمين لا أئمة العلم ولا أئمة العبادة ولا عن أحد من سلف الأئمة

ولا عن أحده في الأمة لسان صدق عام ؛ بل كلام هؤلاء كله صريح في انكار ما أوجبه هؤلاء وجعلوه طريقة المعرفة ، حتى الأشعري بنفسه قد ذكر إجماع السلف على ذلك كما في رسالته الى أهل النغر « بيان الأبواب » كما قد حكينا لفظه عند احتجاج المنازع بالحركة ونحوها كما تقدم .

نقول الوجه الثاني في تقرير المقدمة المذكورة أن يقال إجماع المسلمين حجة ، فكيف بإجماع جميع الأمم من المسلمين واليهود والنصارى والمشركين وغيرهم ، فمن اعتقد أن الأمم المختلفة الملل والاجناس اذا اجتمعت على مثل هذا الأمر من غير أن يجمعها عليه جامع خاص تكون مخطئة فلا ريب أنه مع كونه قد قدح في إجماع المسلمين مصاب في عقله كما هو مصاب في دينه حيث جوز أن يكون الأولون والآخرون مخطئين وهو المصيب ، وصار هذا بمنزلة أن يخبر جميع الناس بأنهم رأوا الهلال ويقول بعض الناس إن حسهم غلط ولا هلال هناك ، أو يخبر جميع الناس برؤية شيء من الكواكب أو سمع شيء من الأصوات أو ذوق شيء من المطعومات ويطعن طاعن فيما يخبر به أصناف الأمم من ذلك ، فان هذا من أعظم السفسطة وفساد العقل .

الوجه الثالث أن من المجمعين على ذلك الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين ، فانه قد تواتر عنهم رفع الأيدي في الدعاء ، فان كان مستند ذلك عادة فاسدة أصلها اعتقاد فاسد كان الأنبياء قد وافقوا الناس على الدين الفاسد والاعتقاد الفاسد في الله تعالى ، وهذا من أعظم الكفر .

الوجه الرابع أن القدح في هذا مستلزم القدح في جميع العلوم والمعارف ، فانه إذا جوز أن يكون الناس كلهم مخطئين فيما يحدونه في قلوبهم من هذه المعرفة والقصد الضروريين كان القدح في سائر العلوم الضرورية أولى ، وحينئذ فيبطل جميع



ما يقوله المتكلمون من القدح في هذا والانتصار لصدّه ؛ ادغائهم أن يبنوا ذلك على مقدمات ضرورية .

« الثاني

والعشرون »

لا نسلم أن

الإشارة إلى فوق

سببها الألف

والعادة

الوجه الثالث والعشرون (١) ان يقال : لانسلم أن سبب إشارة الناس إلى

فوق هو ما ذكره ، ولم يذكر على ذلك حجة بل ادعاه دعوى مجردة فقال : سبب ذلك الألف والعادة ؛ فانهم ما شاهدوا عالماً قادراً حياً الأجسام ، فيسبق إلى الوهم أن من يدعاه (٢) عالماً قادراً حياً على ما يشاهده عليه الأحياء القادرين ويتبع ذلك أنه في مكان ، ولأن العلو اشرف فيسبق إلى وهم الداعي ان من يعتقد عظمتة اذا كان في جهة وجب ان يكون في جهة العلو ، فبسبب هذه الأمور وأمثالها وقعت الإشارة إلى السماء ، ثم إن الاخلاف أخذوا ذلك عن الأسلاف مع مشاركتهم لهم في هذا التخيل . فظهر أن سبب ذلك الألف ، ولا يكون صواباً .

فيقال له : هذا الذي قلته مجرد دعوى لم تذكر عليه حجة ، وما ذكرته من التمثيل بالأسود والعربية إنما غايته تجويز ان يكون للانسان اعتقاد غير مطابق سببه ذلك ، فلم قلت إن هذا من ذاك ؟! وهذا بمنزلة أن يقال هؤلاء غلطوا في وجدهم طعم هذه الفاكهة مرا ؛ لأن المرور يجد طعم الحلو مرراً ، أو غلطوا في رؤيتهم لهذين الشخصين ؛ لأن الأحوال يرى الواحد اثنين . فيقال له : هب أن الحس يغلط لفساد يعرض له ، فلم قلت إن حس هؤلاء مع كثرتهم قد غلط لفساد عرض له . وأعجب من ذلك قوله : فظهر أن سبب ذلك الألف ولم يظهر شيئاً من ذلك ، إلا أنه ظهر أنه ادعى ذلك ، وظهور كونه ادعاه غير ظهور صحة دعواه .

« الثالث

والعشرون »

العادة التي تعم

بني آدم لا تكون

إلا حقاً

الوجه الرابع والعشرون أن يقال : هب أن سبب ذلك الألف والعادة التي

تلقاها الأخلاف عن الأسلاف ؛ لكن العادة التي تعم بني آدم مع تباين حالهم

(١) هو الثاني والعشرون حسب عد الأوجه . وفي الأصل « الثالث والعشرون » .

(٢) هكذا رسم الكلمة بالأصل . وتأتي في الوجه الثلاثون : أن من يدعو .

وأديانهم واختلاف علومهم واراياتهم لاتكون الاعادة صحيحة كما اعتادوه من الأمور الطبيعية والخلقية ؛ فانهم جميعهم يعتادون الأكل والشرب والنكاح واللباس ، وكل هذه العادات صحيحة مبنية على علوم صحيحة ، ولها منافع صحيحة ، كذلك اعتيادهم مدح الصدق والعدل والعلم ومحبة وتحسينه ، وذم الكذب والظلم والجهل وبغضه وتقييحه هذه عادة صحيحة حسنة باتفاق الخلائق ، لاينازع في ذلك من يقول بتحسين العقل وتقييحه ولا من ينفيه ؛ إذ هم جميعاً متفقون على ان اعتقاد محبة هذا وحده وبغض هذا وذمه عادة صحيحة ليست فاسدة ولا مبنية على اعتقاد فاسد ، سواء كان ذلك لا تتفاهم بذلك في الدنيا او لغير ذلك .

فظهر أن ما أضعف به الحجة فادها به قوة ، إذ العادات العامة لجميع الأمم من أعظم العادات وأصحها ، وبنو آدم لا يؤتون من جهة ما اتفقوا عليه لانهم لا يتفقون الا على حق ، وإنما يؤتون من جهة تفرقهم واختلافهم ، كما قال تعالى : ( ولايزالون مختلفين إلا من رحم ربك ) ولهذا كانوا مفطورين على الاقرار بالصانع والدين له ، فهذا الذي اجتمعوا عليه حق ، ولكن تفرقوا في الشرك ، فكل قوم لهم رأي وهوى يخالفون به الآخرين ، قال تعالى : ( فاقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون . منيبين اليه واتقوه واقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين . من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً كل حزب بما لديهم فرحون ) ولهذا وصف الله نبيه وأمه بأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر . « والمعروف » الذي تطلبه القلوب وتريدده بفطرتها اذا علمته « والمنكر » الذي تبغضه وتكرهه اذا علمته .

فاذا كان بنو آدم متفقين على هذه العادة التي مضمونها الرفع الى الله حين الدعاء ، وكان ذلك يتضمن قصدهم للاله الذي هناك : كان هذا من اعراف المعروف عند جميع بنى آدم .

الوجه الخامس والعشرون ان يقال : هذا العمل يتضمن ثلاثة أشياء : الرفع الذي فيه الاشارة الحسية الظاهرة ، والقصد والارادة التي في القلب التي يقصد بها الصمد الأعلى ، والاعتقاد الذي هو أصل القصد الذي هو اصل العمل . فان كل عمل اختياري لا بد فيه من ارادة وشعور ، وأنت تزعم أن الثلاثة فاسدة ، وان هذا العمل التابع للارادة سبب الارادة فيه هو تخيل غير مطابق . فيقال لك : لو كان الأمر كذلك لكان النهي عن ذلك من اعظم الواجبات في الدين ؛ إذ ذاك من أعظم المنكرات لتضمنه اعتقاداً فاسداً في حق الله تعالى ، ودعاءً فاسداً متملقاً به ، وعبادة غير صالحة له . ومن المعلوم ان الله قد بعث الأولين والآخرين من النبيين مبشرين ومنذرين ، ولم ينه أحداً من الأنبياء والمرسلين لبني آدم عن شيء من ذلك لاعتقاد هذا الرفع ولا عن هذا الصمد ولا عن هذا الاعتقاد ، بل كان الأنبياء موافقين لهم على هذا العمل ، وذلك يوجب العلم الضروري من دين النبيين أن ذلك عندهم ليس من المنكر بل من المعروف ، وذلك يبطل كونه مبنيًا على اعتقاد فاسد في حق الله تعالى مستلزماً له ودالاً عليه ؛ فان كل ما كان متفرعاً عن الاعتقاد الفاسد او كان مستلزماً له مثل أن يكون دليلاً عليه فانه يجب النهي عنه ؛ فان العقائد الفاسدة والمقاصد الفاسدة في حق الله تعالى تجب إزالتها وإزالة فروعها وأصولها التي توجبها .

واذا كان كذلك فالجهمية تنهى عن هذا الاعتقاد وهذه الارادة ، فهم ناهون عن معرفة الله تعالى وعبادته ، وليس هذا مختصاً بهذا الموضع بل هم كذلك ؛ إذ أصل قولهم هو قول المشركين المنكرين لملة ابراهيم ؛ ولهذا كان أولهم الجعد ابن درهم الذي ضحى به أمير المشرق يوم النحر وقال ضحوا تقبل الله ضحاياكم ،

« الرابع —  
والعشرون » ان  
الرسول لم تنه  
عن هذا الرفع  
والقصد  
والاعتقاد

الجهمية بعكس  
ذلك فهي تنهى  
عن معرفة الله  
وعبادته

فاني مضح بالجمد بن درهم ، فانه زعم أن الله لم يتخذ ابراهيم خليلا ، ولم يكلم موسى تكليما ، ثم نزل فذبحه . وشكره العلماء على ذلك ، وكان هذا في زمن التابعين . وذلك أن الله بعث الرسل تدعوا الخلق الى عبادته الجامعة لمعرفته بأسمائه وصفاته وآياته ، ولحبته والانابة اليه ، واخلاص الدين له حتى يكون الدين كله لله . والجهمية تصد القلوب عن معرفته ومحبته وعبادته بحسب تجهمهم إذ هم بين المستقل والمستكثر (١) ، ولا تجد أحداً فيه شعبة من التجهم إلا وفيه من نقص التوحيد والايمان بحسب ذلك ؛ ولهذا كانت المعتزلة من أبعد الناس عن طريقة أولياء الله المتقين ، العارفين بطريق الله علما ، السالكين فيه عملا وحالا وقصداً .

« الخامس والعشرون » أن ما احتج به هنا قياس فاسد في التشبه به

الوجه الخامس والعشرون أن يقال : هب أن سببه هذه العادة ؛ هل سببها علم صحيح واعتقاد مطابق ، أو سببها تخيل فاسد ؟ أما « الأول » فهو حجة في المسألة . وأما « الثاني » فممنوع . وهو لم يذكر على ذلك حجة إلا قولهم : إنهم ما شاهدوا علماً قادراً حياً إلا جسماً ، إلا أنهم قاسوا العالم القادر الحي الغائب على ما شاهدوه من العلماء والأحياء القادرين ، فصاروا بمنزلة من لم ير من الناس إلا السود ولم يسمع الا العربية ، فاذا مثل في نفسه انساناً أو لغة لم يسبق الى نفسه إلا الأسود والعربية .

ومعلوم أن هذا قياس فاسد ؛ وذلك أن من لم ير انساناً إلا أسود ولم يسمع لغة إلا العربية إنما يسبق الى نفسه الأسود اذا مثل انساناً يخاطبه ، وانما يسبق الى نفسه العربية إذا مثل في نفسه التعبير ؛ لأن الذي مثله في نفسه من جنس الذي شاهده ، والتخيل يتبع الاحساس وكان الذي تخيله من جنس الذي أحسه لما علم

أن جنسها واحد ، والبارى سبحانه وتعالى ليس هو عندهم ولا عند غيرهم من جنس الآدميين حتى تكون نسبته إلى ما شاهدوه من الأحياء العالمين القادرين نسبة ما لم ير من الآدميين إلى من رئي ؛ بل هؤلاء الذين يدعون الله برفع الأيدي إلى فوق عامتهم لم يخطر بقلبه أن الله من جنس الآدميين مشارك لهم في الحقيقة حتى يكون لهما ودماً ونحو ذلك ؛ بل هؤلاء كلهم ينزهون الله تعالى عن ذلك ، ولا يعرف في عامة القرين بالصانع من قال بشيء من ذلك إلا ما ذكره أرباب المقالات عن شذمة من المشبهة ، ومع هذا فلا بد أن يجعل هؤلاء له من المقدار والصفات ما يفرقون بينه وبين الآدميين . فعلم أن هذا الذي احتج به باطل .

« السادس

والعشرون »

فساد استدلاله

بالمثاليين

الوجه السادس والعشرون أن يقال : هذا قد أخبر عن بني آدم الأولين

والآخرين الذين يدعون الله برفع أيديهم إليه وتوجه قلوبهم إلى جهته العالية أنهم مثلوه بما شاهدوه من الأحياء العالمين القادرين ، كما يمثل أحدهم ما يراه من هذا الجنس بما رآه . ومن المعلوم أن هذا الضلال الذي ذكره عن بني آدم هو الضال فيه في الأصل المشبه به والفرع الذي قاسه عليه ؛ وذلك أن قوله كما أن من لم يشاهد إنساناً إلا أسود فحين يمثل في نفسه إنساناً يخاطبه إنما يسبق إلى نفسه أنه أسود لا غير .

يقال له : هذا على قسمين « أحدهما » : أن لا يعلم وجود إنسان إلا أسود . و « الثاني » : أن يكون وان لم يشاهد الأسود قد علم بالخبر أو غيره أن في الأناسي من هو أبيض . وكذلك إذ مثل إنساناً يخاطبه قد مثل إنساناً مطلقاً لا يقدره من أحد الصنفين ، وقد يمثل مخاطبه إنسان من الصنف الأبيض ، أو يخاطبه إنسان من الصنف الأسود .

فيقال له : هذا المثل الذي ضربته إنما يسلم لك فيمن لا يعلم وجود إنسان غير أبيض فانه إذا مثل مخاطبه إنساناً إنما يكون مثله بمبلغ علمه ، فإذا لم يكن عالمًا

بوجود أبيض لم يتمثل مخاطبه أبيض ؛ بل وقد يتمثل مخاطبه انسان مطلق ولا يخطر بقلبه لونه ، وقد يخطر بقلبه لونه فلا يكون الا ما علمه من ألوان الناس وهو السواد . أما إذا علم وجود البيض من الناس ومثل في نفسه أنه يخاطبهم وان كان لم يرههم بعد كما لو قيل لملك السودان قد قدم عليك رسل البيض وهم بيض فهنا إذا زور في نفسه ما يخاطبه به لم يمثل أنه يخاطبه به (١) لم يمثل أنه يخاطب أسود ، وكذلك لو علم وجود الصنفين وقدر مخاطبه انسان مطلق لم يتمثل لونه ؛ بل قد يصنف الكتب ويقف الوقوف وقدي كتب ذلك بالعربية وقد لا يكون رأى غير البيض ومع هذا فلا يتمثل حين المخاطبة المطلقة لون المخاطبين ؛ ولهذا يندرج في خطابه البيض والسود ، واللفظ يطابق المعنى وهو ماعناه وقصده بكلامه ، ولو لم يقصد إلا البيض مثلاً لم يتناول لفظه لغيرهم ، وليس الأمر كذلك باجماع الناس .

وأما التمثيل باللغة فليس هو من أمثلة هذه المسألة ، وذلك أن من لم يسمع غير العربية لا يقدر أن يتكلم بغيرها ، ولا يتمثل في عبارات نفسه لغة غيرها ، فلا يكون التعبير بغير العربية متمثلاً في نفسه لا سابقاً ولا لاحقاً ، ولو علم أن للناس لغة غير العربية أو سمعها ولم يحفظها لم يقدر بذلك على التعبير بغير العربية متمثلاً في نفسه لا سابقاً ولا لاحقاً ، ولو علم أن للناس لغة غير العربية أو سمعها ولم يحفظها لم يقدر بذلك على التعبير بها ولا على تمثيلها . فاللغات بمنزلة تعلم الانسان الصناعات والأعمال كالخياطة والتجارة والحراثة اذا لم يكن يحسنها الانسان الا على صفة لم يتمثل في نفسه اذا رآها أن يعملها الا الصفة التي يحسنها ، فأين ما يقدره الانسان ويصوره في نفسه من مراده ومقصوده الذي يفعله بقدرته من الألفاظ والحركات

---

(١) هذه الجملة مكررة مع ما بعدها . وكلمة ( به ) في الموضعين لا محل لها فيما يظهر ، كما تقدم . ويأتي التمثيل باللغة .

من الأمور الخارجة عن قدرته و ارادته . فـعلم أن هذا ليس من هذا الباب .  
وأما الأول فإنه يشبهه لكن الحكم المذكور فيه ليس على إطلاقه وإنما هو في حق  
من لا يعلم وجود انسان إلا أسود . ويقصد خطاب اسود . وإذا كان الأمر  
كذلك ظهر فساد ما ذكره من المثالين .

« السابع والعشرون » الوجه السابع والعشرون أن يقال : لو كان ما ذكرته في المشبه به لم يكن  
ما ذكرته في المشبه نظيراً له ؛ فإن الخلق الذين يدعون الله ويقولون بأنه حي قادر  
عالم إنما يدعون من يعتقدون أنه رب العالمين الذي يقدر على ما لا يقدر عليه بنو  
آدم مثل انزال المطر وانبات النبات وتسكين الريح اذا هاجت في البحر وغير  
ذلك مما يطلب من الله ، فقد علموا أن الحي العالم القادر الذي هو رب العالمين  
الذي يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته حتى إذا أقلت سحاباً ثقالاً ساقه لبلد  
ميت وأنزل به الماء نفخج به من كل الثمرات ليس من جنس ما يعهدونه من بنى  
آدم ؛ بل المطلوب منه ما لا يقدر عليه هؤلاء . وأيضاً فـكثير منهم قد  
لا يتصور ان كلا منهما حي قادر عالم ، ولا يتمثل في نفسه قدراً مشتركاً بينهما .  
فكيف يجوز أن يحكى عن بنى آدم من الأولين والآخرين أنهم قاسوا الله على  
ما شاهدوه من آدميين .

« الثامن والعشرون » الوجه الثامن والعشرون : أنك لو سألت من سألته من الداعين لربهم هل  
اعتقدت بقلبك أن الله من جنس ما شاهدته في الآدميين الذين هم أحياء قادرون  
عالمون لقال لك من سألته هذا شيء لم يخطر بقلبي ، ولكن نفرتة عن هذا  
وانكاره على من يقول هذا أو يعتقده أعظم من نفرتة عن يجعل الملائكة من  
جنس الذباب والعصافير . وبالجملة فبنو آدم يعلمون من انفسهم أنه لم يكن دفعهم  
لهذا الاعتقاد المتضمن تمثيل الله بالبشر وأنه من جنسهم ، فدعوى ذلك عليهم  
افتراء عليهم .

« التاسع والعشرون »  
ليس من البشر من يعتقد ان الملائكة والجن من جنس الآدميين فكيف بخالفهم

الوجه التاسع والعشرون أن يقال : هو (١) دائماً يسمعون ذكر الملائكة والجن وهم أحياء عالمون قادرون ومع هذا فقد علموا أنهم يتصورون بصور الآدميين كما تمثل جبريل لمريم بشراً سوياً ، وكما تمثل ابليس في صورة سراقه ابن جعشم ، ومع هذا لما أخبروا بأن جبريل عليه السلام له ستائة جناح وسمعوا قول الله في الملائكة ( أولي أجنحة مثنى وثلاث ورباع ) لم يكن فيهم من يعتقد أن الملائكة والجن من جنس الآدميين مطلقاً لما استشعروه من نوع فرق ، وقد علم ما بين الله وبين البشر من عدم المماثلة أعظم مما بين البشر والملائكة . فكيف يقال : إن رفع أيديهم إنما كان لاعتقادهم أن الله من جنس ما يشاهدونه من الأحياء القادرين ؟ ! وهب أن ذلك قد يخطر بقلب الواحد والاثنين منهم فكيف يجعل هذا الاعتقاد شاملاً لبني آدم الذين يرفعون أيديهم الى الله عز وجل من الأولين والآخرين ، وأن الآخرين أخذوه عن الأولين وشاركوهم في التخيل .

« الثلاثون »  
أن الاعتقاد الذي يدعوهم الى رفع أيديهم ليس من التمثيل فلا يكون مستنده باطلا

الوجه الثلاثون أن يقال : قوله : فيسبق الى الوهم أن من يدعو حيا عالما قادراً على ما يشاهد عليه الأحياء القادرين . أتريد بذلك أنه يسبق الى الوهم أنه مثله مطلقاً بحيث يجوز عليه ما يجوز عليه ، ويمتنع عليه ويحجب له ، أو أنه يشابهه من بعض الوجوه ؟ أما الأول فأنت وسائر العلماء يعلمون أن هذا لم يقله أحد قط ، وقد ذكرت ذلك في كتبك واعترفت بأن أحداً من العقلاء لم يقل بالمماثلة هكذا . وإذا كان هذا لم يقله أحد لم يجوز أن يجعل هذا اعتقاد الداعين الذين يرفعون أيديهم الى الله مع العلم بأنه لم يقله أحد من المشبهة ولا من غيرهم .

وأما ان كان مقصوده أنهم يثبتون المشابهة من بعض الوجوه فهذا حق ، وقد ذكر في هونهايته اجماع المسلمين على ثبوت المشابهة من بعض الوجوه ؛



فان ذلك مما لا يمكن النزاع فيه كما حكيناه عنه فيما تقدم ، وحينئذ فيكون ما عليه بنو آدم من الاعتقاد الذي هو مستند رفع أيديهم الى الله حين الدعاء اعتقاداً صحيحاً في الأصل ليس بفساد .

لكن قد علم أن الناس هنا في طرفي نقيض منهم من يغلو في الانبئات حتى يثبت مماثلة الله لخلقه في بعض الأمور . ومنهم من يغلو في التعطيل حتى لا يمثله الا بالمعدوم والموات . لكن الاعتقاد الذي يدعوم الى رفع ايديهم لا يجب أن يكون من التمثيل الباطل ؛ إذ لا يختص أهله بالرفع الى الله . وإذا كان كذلك لم يكن مستند الناس كلهم في الرفع الى الله باطلا ، وإذا لم يكن مستندهم كلهم باطلا بل كان مستند بعضهم حقاً ثبت أن الله يرفع اليه الأيدي ، وأن فاعل ذلك يكون اعتقاده صحيحاً ، وذلك يقتضي صحة الإشارة الحسية اليه الى فوق ، وهو المطلوب .

« الحادي »

والثلاثون « ان

كان هذا مستنداً

لهم كان قد حكي

اتفاق الأمم على

أن الله جسم

وهذا حجة عليه

الوجه الحادي والثلاثون : أن يقال مضمون ما ذكرته أن الناس لما يشاهدوا حياً عالماً قادراً الاجسام ، سبق الى اعتقادهم أنهم إذا دعوا حياً قادراً عالماً كان جسماً ؛ ويتبع ذلك انه في مكان ، والعلو أشرف من غيره فيسبق إلى فهم الداعي أن من اعتقد عظمته اذا كان في جهة وهي أن يكون في جهة العلو . وحاصل هذا أن الأمم المختلفة من الأولين والآخرين المجمعون على رفع ايديهم الى الله في الدعاء انما فعلوا ذلك لاعتقادهم ان الله جسم ، ووجه هذا الاعتقاد أنهم لم يشهدوا حياً عالماً قادراً الا جسماً فاعتقدوا فيمن يدعونه ذلك واثبتوا له المكان إذ الجسم لا بد له من حيز وخصوه بالعلو لأنه اشرف ، فمضمون هذا ذكر مستند العباد في رفع الأيدي .

فيقال له لا يخلو اما أن يكون هذا مستندهم ، اولا يكون . فان لم يكن هذا مستندهم بطل هذا الجواب وصحت الحجة ، وثبت أنهم

إنما رفعوا أيديهم الى الله لعلمهم الضروري بأن الذى يطلب منه تحصيل المطالب وتيسير العسير فى تلك الجهة . وإن كان هذا مستنداً لهم كان قد حكى اتفاق الأمم الذين يرفعون أيديهم فى الدعاء على أن الله جسم ، اذ لم يشهدوا موجوداً الاجسماً وحينئذ فهذا أبلغ فى الحجة عليه ، فان الامم المتفقين على رفع الأيدي إذا كانوا يعتقدون أن الله جسم كان هذا من ابلغ حجج القائلين بالجسم ؛ لأن هؤلاء الذين يرفعون أيديهم فيهم الأنبياء وفيهم هذه الأمة التي لا تجتمع على ضلالة . فصار ما جعله جواباً حجة عليه .

الوجه الثاني والثلاثون أن يقال : هب أنما ذكرته مستندهم فلم تذكر حجة على بطلان هذا . أكثر ما قلت : فظهر أن سبب هذا الالف فلا يكون صواباً . ومعلوم أن مجرد اعتياد الأمم كلهم للشيء إن لم يدل على أنه حق فلا يدل على أنه باطل ، فليس فى كونهم القوا ذلك واعتادوه ما يدل على أنه ليس بصواب حتى تقول : فظهر ان سبب ذلك الالف فلا يكون صواباً .

« الثاني والثلاثون » انه لم يذكر حجة على بطلان مستندهم

الوجه الثالث والثلاثون : أنك قد ذكرت أن مستند هذا الالف هو اعتقاد الدعاء أن الحي العليم القادر لا يكون الاجسماً . ومعلوم أن هذا بلفظه قول طوائف كثيرة من أهل الكلام من الشيعة والكرامية وغيرهم ، وأما بمعناه فالمؤسس وغيره يقول إن هذا قول من قال إن الله فوق العرش أو أنه يشار اليه فى الدعاء . ومعلوم أن القول بكون الله فوق العرش أو أنه يشار اليه بالأيدي والدعاء هو قول سلف الأمة وأئمتها وعامتها ، وإذا كان هؤلاء كلهم يقولون بالمعنى الذي سميته تجسيماً لم يضر القول بذلك ، ولم يجرده الابهجة ، وانت لم تذكر فى جواب هذه الحجة ما يصلح أن يكون جواباً .

« الثالث والثلاثون » ان طوائف كثيرة يقولون بالمعنى الذي سميته تجسيماً فلا بد من دليل ابطاله والا لم يضر القول بذلك

وقد قدمنا فى الوجه الذى قبل هذا ان الإشارة الى الله فى الدعاء إن استلزم اعتقاد الداعي أن الله جسم فقد ثبت أن هذا قول من قوله حجة والا بطلت

حكايته . وأما هنا فإن كون الحي القادر لا يكون إلا بائناً عن غيره بالجهة له حد يتميز به عن غيره وهو معنى كونه جسماً عنده ، وهذا المعنى ما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها ، وإن تنوعت الفاظهم فيه فكلها متوافقة متطابقة . وبالجملة فلا يمكنه أن ينازع أن هذا قول خلق كثير من أهل الحديث والفقه والتصوف والكلام ، فلا بد من دليل إبطاله . فإن قال دليل إبطاله ما ذكره من نفي كون الله جسماً . قيل قدمنا ما يتبين معه فساد تلك الأدلة .

« الرابع —  
والثلاثون »  
ما ذكرته من  
الحجة على نفي  
الجسم لا يصلح  
جواباً

ثم يقال : هذا لا يصلح أن يكون جواباً لما تذكره ، وهو الوجه الرابع  
والثلاثون : يقال له : هذا الذي ذكرته : مضمونه الدعاة الرافعي أيديهم لاعتقادهم  
أن الله جسم حيث لم يشهدوا مدعوا حياً عالماً قادراً الأجسام . ومعلوم أن الدعاة  
الرافعي أيديهم لو لم يكن فيهم من قوله حجة وخلاف قوله كفر فلا نزاع في أنهم  
جماهير بنى آدم من الأولين والآخرين ، وفيهم من العلماء والعباد من لا يحصى  
الارب العباد ، فلو لم يكون هذا دليلاً من أعظم الأدلة على أن الله جسم بمقتضى  
ما قررته لكان هذا مما يجب الجواب عن حجة قائله . فإن مخالفة جماهير بنى آدم  
ليست هينة ، ولا يصلح ما ذكرته من الحجة على نفي الجسم جواباً ، لأن هذا الدليل  
الذى ذكرته عنهم يقتضي أنهم احتجوا على كونه جسماً بما ذكرته عنهم ، وهذه  
معارضة لما ذكرته ، فإن لم تبين فساد هذه المعارضة لم يكن بطلان حجته لحجتهم  
بأولى من العكس ، وأنت لم تذكر حجة على فساد حجتهم بحال .

فان قيل : هذه الحجة مبناها على قياس الغائب على الشاهد ، وهو باطل .  
قيل قياس الغائب على الشاهد باتفاق الأمم ينقسم الى حق وباطل ، فان لم تبين  
أن هذا من الباطل لم يصلح رده بمجرد ذلك .

« الخامس  
والثلاثون » أنه  
بهذا التقرير  
قد ذكر انه فوق  
وانه جسم

الوجه الخامس والثلاثون : أن تقرير ما ذكرته من مستندهم مثل تقرير  
المسلك القياسي في العلو، وهو أن يقال : لم نشهد موجوداً قائماً بنفسه إلا جسماً .  
أو : لم نشهد حياً عالماً قادراً إلا جسماً . فاختصاص القائم بنفسه أو الحي القادر  
بكونه جسماً دون أن يكون عرضاً أو يكون لاجسماً ولا عرضاً : إما أن يكون  
لكونه موجوداً قائماً بنفسه ، أو لما يندرج فيه واجب الوجود ، أو لما يختص  
الممكن أو الحادث . فان كان الأول والثاني وجب في كل موجود قائم بنفسه  
أن يكون جسماً ، وحينئذ فتصح حجته (١) والثاني باطل لأنه يوجب تعليل  
الأمر الوجودي وهو القائم بالنفس أو كون القئم بنفسه حياً عالماً قادراً بما فيه أمر  
عدمي ، والعدم لا يصلح أن يكون علة للوجود . وقد تقدم الكلام على هذه  
الحجة ، وأنه لم يقدح فيها بقادح . وإذا كان كذلك كان قد ذكر لهم حجة  
توجب أنه فوق وأنه جسم غير ما ذكره من العلم الضروري . وان لم يقدح في  
ذلك بشيء وذكر أن الأخلاف أخذوا ذلك عن الأسلاف واتفقوا عليه ،  
وتسمية ذلك تخيلاً لا يوجب فساداً ان لم يبين أنه خيال فاسد .

فظهر انما ذكره تقرير لقولهم بالقياس العقلي ، والأثر النبوي ، والاجماع  
الشرعي ، مع ما ذكره من الضرورة العقلية ، وأنه زاد في التقرير على كونه  
فوق أنه مع ذلك جسم . ولا ريب أن هذا قوله وقول أكثر الناس من النفاة  
والمثبتة : فانهم يقولون إن كونه فوق العرش يستلزم المعنى الذي يسميه المتكلمون  
جسماً ، ويسميه أهل الحديث حداً .

الوجه السادس والثلاثون : أن العلوم الكلية والعقلية لبنى آدم جميعها من  
هذا الباب ، فان الانسان يشهد بحسه الباطن والظاهر أموراً معينة جزئية على

« السادس  
والثلاثون » أن  
طرقهم القياسية  
في الالهيات ان  
كانت حقاً فهي  
حجة لهم  
والا فليست  
حجة عليهم

صفات ، ثم يعقل بما يجعله الله في عقله من العبرة والقياس أن الأعيان التي لم يشهددها هي كالأعيان المشهودة في تلك الصفات . وعلم عقله بالتأمل والاختلاف كاحساسه بالأعيان قد يكون علماً قطعياً ، وقد يكون ظناً غالباً ، وقد يكون صواباً ، وقد يكون خطأً . وكل من الحس والعقل يعرض له الغلط لأسباب والناس متنازعون أي الإدراكين اكمل : إدراك الحس ، أو العقل ؟ وأيها الذي يرجح على الآخر ؟ وبكل حال فلا يقوم بنفسه قضية كلية عقلية ضرورية أو غير ضرورية الا بتوسط قياس واعتبار ؛ حتى مثل علمه بأن الواحد نصف الاثنين ، وأن الجسم لا يكون في مكانين ، وأن الضدين لا يجتمعان : هو في ذلك كله قد أدرك بحسه ذلك في بعض الأجسام والأجساد والألوان المتضادة ، وعقل أن ما لم يحسه مثل ما أحسه في ذلك وأن الحكم لا يفتقر : واحد وواحد ، وجسم وجسم ، ولون ولون ، وضد وضد : يحكم بذلك حكماً عاماً كلياً .

وإذا كان كذلك لم يكن له حجة عقلية في العلم الالهي أصلاً إلا ولا بد فيها من قضية كلية ، والقضية الكلية لا بد فيها من قياس الغائب على الشاهد . فان كان هذا باطلاً بطل جميع كلامهم بالأدلة العقلية في العلم الالهي ، وحينئذ فيبطل ما ذكره في نفي الجسم وغيره فلا يكون لهم جواب عما احتج به المنازع . وان لم يكن باطلاً لم يكن له ابطال هذه الحجة بما ذكره من أن مضمونها قياس الغائب على الشاهد . فحاصله أنه إن كان ما يسلكونه من الطرق الكلامية العقلية في الالهيات طرقاً صحيحة فهذه الطريق منها ، فتكون حجة عليهم . وإن لم تكن [ تكن ] صحيحة لم تكن حجة لهم كما لا تكون عليهم ، فلا يكون كلامهم حقاً دون كلام خصومهم ، ولا يكون ما دفع به الضرورة التي ذكرها منازعوهم حقاً .

« السابع  
والثلاثون »  
ان المنازعين  
يستدلون  
بالقياس الذي  
لم تبين فساد  
وبالدلة السمعية  
التي لم تعارض  
وبالضرورة

الوجه السابع والثلاثون أن المنازعين لهم يحتجون بالدلائل السمعية الكثيرة، وبما يذكرونه من الضرورة العقلية، وبما ذكروه من الأقيسة العقلية. فان كانت الأقيسة العقلية صحيحة كما تقدم ذكرها مقبولة في هذا الباب لم يجوز رد ما يذكرونه من الأقيسة العقلية الا بما يبين فساد القياس الخاص الذي أوردوه لا بمجرد كونه قياساً للغائب على الشاهد، وان كانت مردودة كان ما يذكروه النفاة كله مردوداً، وحينئذ فتبقى الأدلة السمعية سليمة عن معارض عقلي، فيبطل ما يذكرونه من كونها عارضت القواطع العقائية، وحينئذ يمتنع تأويلها، ويجب اعتقاد مضمونها ويكون ما يذكرونه من الضرورة العقلية لادليل على فسادها. وهذا بين لمن تدبره ومبناه على العدل والانصاف. وقد قدمنا فيما مضى التنبيه على هذا، وأن مبني كلامهم في الاهليات إنما هو القياس على ما وجدوه في المشهودات لا طريق لهم غير ذلك أصلاً.

« الثامن  
والثلاثون » ان  
كان رفع الأيدي  
مستلزماً لاعتقاد  
التجسيم وهم  
يثبتونه بالقياس  
كان جانبهم أرجح  
لو لم يجيبوا عن  
حجج النفاة

الوجه الثامن والثلاثون: ان القول بان الله ليس بجسم ولا جوهر ولا متحيز ولا داخل العالم ولا خارجه ونحو ذلك ليس هو قول أحد من سلف الأمة ولا أئمتها، ولاله أصل في شيء من كتب الله المنزلة ولا آثار انبيائه؛ بل متواتر عن السلف والأئمة إنكار هذا الكلام وتبديع أهله، كما قال ابو العباس بن سريج: توحيد اهل العلم وجماعة المسلمين: أشهد أن لا إله إلا الله وان محمداً رسول الله، وتوحيد اهل الباطل الخوض في الأعراض والأجسام، وإثماً بعث النبي ﷺ بانكار ذلك. وذلك أن التوحيد الذي بعث الله به رسوله هو عبادة الله وحده لا شريك له، وهو معنى شهادة ان لا إله إلا الله، وذلك يتضمن التوحيد بالقول والاعتقاد وبالارادة والقصد: وأما الخوض في الأعراض والأجسام كما خاض فيه المتكلمون كقولهم ليس بجسم ولا عرض ونحو ذلك فأول من ابتدعه في الاسلام الجهمية وأتباعهم من المعتزلة، لا يعرف في هذه الأمة حدوث القول في الله بانه ليس بجسم

ولاجوهر ونحو ذلك إلا من جهة هؤلاء . وكذلك الاستدلال على حدوث العالم بطريق الجسم والعرض إنما ابتدئها في الاسلام هؤلاء . وهذا أصل علم الكلام الذي اطبق على ذمة أئمة الاسلام من الأولين والآخرين . ولما ابتدئ هؤلاء القول بأنه ليس بجسم ولاجوهر عارضهم الطائفة الأخرى من الشيعة وغيرهم فقالوا بل هو جسم .

والسلف والأئمة لم يثبتوا هذه الأسماء لله ولا نفوها عنه ؛ لما في كل من الاثبات والنفي من الابتداع في الدين من اجمال واشتراك ، ويثبت به باطل وينفي به حق ، مع أن السلف والأئمة لم يختلفوا أن نفاة الجسم أعظم ضلالا وابتداعا من مثبتيه ؛ بل الأئمة والسلف تواتر عنهم من ذم الجهمية مالا يحصيه الا الله ، ولهم أيضاً كلام في ذم المشبهة لكن أقل من ذم الجهمية بكثير . وأما لفظ « الجسم » فلا يحفظ عن أحد منهم ذمه ولا انكاره ، كما لا يحفظ عنهم مدحه واقاراره ، ولكن المحفوظ عنهم من الألفاظ الاثبات . فقول نفاة الجسم إنها (١) هي التجسيم ، ويعدون أعلام الدين وأئمة الدين من الجسمين والمشبّهين كما هو موجود في كتب مقالاتهم ، كما يعدون منهم مالكا وأصحابه ، وحماة بن سلمة وأصحابه ، والشافعي ، وأحمد بن حنبل ، واسحاق بن راهويه ، وأمثال هؤلاء الأئمة .

ولما تكلم بنفي الجسم أبو الهذيل إمام المعتزلة واتباعه ، وتكلم في إثباته هشام بن الحكم وأشيعاه ، قال هؤلاء : الجسم هو الموجود ، وهو القائم بنفسه ، ولا يعنى بالجسم إلا القائم بنفسه ، ولا يعقل قائم بنفسه الا الجسم ، وقالوا دعوى وجود قائم بنفسه ليس بجسم كدعوى قائم بنفسه لا تقوم به صفة ؛ فان المعتزلة يقولون : إن الباري تعالى قائم بنفسه ، وأنه يتمتع أن يكون

محلا للصفات والحوادث . قالوا : وهذان مثل دعوى قائم بنفسه لا يباين غيره ولا يتميز عنه . قالوا : واثبات موجود قائم بنفسه ليس هو جسما ولا يقوم به صفة مثل اثبات قائم بنفسه ليس حي ولا ميت ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز كما يقوله من يقوله من الملاحدة والفلاسفة ، وهذا كله جحد لما يعلم بضرورة العقل ومخالفة للبديهة والحس . وما زال الأئمة يصفون مقالة الجهمية بأنها مخالفة للعقول ، وأن العقل يعلم أنهم يصفون العدم لا الوجود ؛ ولهذا عندهم نفاة التجسيم من المحسنة لموافقهم لهم في أصل الاثبات وإن خالفهم في بعض التفاصيل .

وإذا كان كذلك فهذا الذي مستنداً (١) للداعين من الأولين والآخرين أنه هو الرجوع الى القياس العقلي ، وهو قياس ما غاب عنهم من الموجود على ما شاهدوه لا ينافي ما ذكره من أن ذلك يقتضي علمهم الضروري بأن الذي يدعى ويسأل هو في جهة فوق ؛ لأن العلوم الضرورية الكلية لا بد فيها من قياس كما تقدم ، وهم كما قد يقولون يعلم بالضرورة أن الله فوق ، ويقولون أيضاً يعلم بالضرورة أن مالا يكون داخل العالم ولا خارجه فانه معدوم ، ويقول من يفهم معنى الجسم على اصطلاح المتكلمين يعلم بالضرورة أنه لا يكون موجود قائم بنفسه الا ما سميتموه الجسم ، ويقولون كل من رجع إلى فطرته وفهم معنى ذلك ولم يصده عن موجب الفطرة ظن التقليد أو أقيسة فاسدة وهوى من تعصب للمذهب المألوف فانه يعلم ذلك ، ويثبتون ذلك أيضاً بالمقاييس العقلية التي هي أقوى من مقاييس النفاة .

وإذا كان كذلك فنفي التجسيم لا يمكن أن يكون بنص ولا اجماع ؛ بل ولا بأثر عن أحد من سلف الأمة وأئمتها ، وليس — مع نفاة — إلا مجرد



ما يذكرونه من الأقيسة العقلية . فإذا كان رفع الأيدي إلى السماء في الدعاء مستلزماً لاعتقاد الدعاة التجسيم وهم يفتنون ذلك بالأقيسة العقلية أيضاً كان جانبهم أرجح لو لم يجيبوا عن حجج النفاة ، فكيف اذا أجابوا عنها ، وإذا بينوا أن نقيض قولهم مستلزم للتعطيل : لتعطيل وجود الباري ذاته وصفاته ، وتعطيل معرفته وعبادته ودعائه .

« التاسع »

« والثلاثون »

أن كان رفع

الأيدي مستلزماً

للتجسيم فهو

في اثبات الأسماء

والصفات أعظم

الوجه التاسع والثلاثون أن يقال : ليس قول القائل بأن رفع الأيدي إلى السماء مستلزم للتجسيم بأعظم مما يقال لكل من أثبت شيئاً من الأسماء والصفات؛ فإن الملاحدة من المتفلسفة واتباعهم الذين يجمعون بين النقيضين فيقولون لا موجود ولا معدوم ولا حي ولا ميت أو يقولون لا يقال موجود ولا معدوم ولا حي ولا ميت يزعمون أن هذه الأسماء لا تقال إلا لما هو جسم ، ونفاة الصفات من العلم والقدرة وغيرها يقولون إن هذه الصفات لا تقوم إلا بجسم ، ومنكرو الرؤية والقائلون بخلق القرآن يقولون لا يمكن أن يرى إلا جسم ، ولا يقوم الكلام إلا بجسم ، وهم يبينون ذلك أعظم من بيان هذا المؤسس أن الرافعين لأيديهم في الدعاء مستندهم اعتقاد أن المدعو جسم .

وحينئذ فلا يخلو إما أن يكون مذكوره النفاة من لزوم التجسيم لهؤلاء المثبتة حقاً ، أو باطلاً . فإن كان ذلك حقاً كان التجسيم حقاً ؛ إذ الاثبات للأسماء والصفات حق معلوم بالضرورة العقلية والنصوص السمعية ، وقول النفاة مستلزم للجمع بين النقيضين ولغير ذلك من السفسطة . وإن كان ما يذكروه هؤلاء النفاة من لزوم التجسيم باطلاً فانتفاء هذا اللازم في حق الداعين أولى وأؤكد .

« الأربعون » أن

تناقض المثبت

أقل بكثير من

تناقض النافي...

الواجب عليهما

الوجه الأربعون أن يقال : ومن المعلوم أن هذا الباب كثيراً ما يقال فيه أن الناس يتناقضون فيه فيثبت أحدهما شيئاً من وجود واجب أو اسم أو صفة وينفي

لوازمه ، او ينفي الجسم ونحوه ويثبت ملازمه ، ولا ريب أن باب الأنبات حجة العقلية الضرورية والنظرية أعظم من حجج النفي ، فان النفاة ليس معهم حجج ضرورية وليس معهم قياس عقلي إلا ومع أولئك ما هو أقوى وأكثر . هذا إذا لم يعرف الانسان القدح في مقاييسهم ، وإلا فن عرف القدح فيها تبين له أن حاصلها تهويل لا تحصيل . وأما الحجج السمعية فهي مع المثبتة أضعافاً مضاعفة ، وليس مع النفاة ما يفيد ظناً .

وإذا كان كذلك فالذى تسميه النفاة تجسماً إذا كان لازماً أمكن المثبتة أن تلتزمه ، ويكون مقرره الأدلة العقلية والسمعية . وأما النفاة فلا يمكنهم النفي إلا تركوا العقل والسمع ، وهذه حال أهل النار الذين قالوا ( لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير ) وإذا لم يكن لازماً لم يحتج إلى اثباته ، وإن دفع الشك في لزومه وكان في تناقض المثبت مع نفي الجسم قولان فلاريب أن تناقض المثبت أقل بكثير من تناقض النافي ، ومتابعتة الأدلة السمعية والعقلية أكثر ، وتقريره للقطرة والشرعة أظهر . وإذا كان مافى جانبه من الخطأ أقل لم يحز أن يرجع الى من خطاه أكثر ؛ بل على ذلك أن يوافق على مامعه من الصواب ، ثم إن رجعا جميعاً إلى تمام الصواب والا كان استكثارها من الصواب أولى وأحب من استكثار الخطأ .

## فصل

قد ذكر ابو عبدالله الرازى في « نهاية العقول » له لمثبتى الجهة حججاً أخرى فنذكر هنا أيضاً ما ذكره من الجانبين في السكتابين ، فقال : واحتج مثبتو الجهة بأمور أربعة « أولها » : أنا نعلم بالضرورة أن كل موجودين قائمين بأنفسهما فلا بد وأن يكونا متباينين ، ونعلم بالضرورة أن التباين بين الشيئين لا يخلو عن

وقد ذكر الرازى  
في نهايته حججاً  
أخرى لمثبتى الجهة  
الأولى ، جوابه  
عنها

أحد الوجوه الثلاثة : التباين بالحقيقة ، أو بالزمان ، أو بالمكان . وإذا ثبت ذلك فنقول : التباين بين الباري تعالى وبين العالم لا يمكن أن يكون بالحقيقة أو بالزمان أو بهما فقط ؛ لأن الجوهر يبين العرض الحال فيه بالحقيقة وبالزمان ، وكذلك العرضان الحالان في محل واحد قد تباينا تبايناً بالحقيقة والزمان ، مع أنا نعلم بالضرورة أن بين الباري وبين العالم من التباين ما ليس بين الجوهر وماحل فيه وبين العرضين الحالين في المحل الواحد ؛ إذ لا بد من زيادة يبان على هذين القسمين ، ولثالث يعقل الا التباين بالمكان ، فوجب أن يكون التباين بين الباري تعالى وبين العالم بالمكان ، وذلك يقتضي كون الباري تعالى في الجهة .

ثم قال : والجواب عما تمسكوا به « أولا » أن المحل مبين للحال في الحقيقة والزمان ، ولكن أحدهما حال في الآخر محل له ، ويشتركان أيضاً في الحدوث والامكان ، والحاجة الى المؤثر ، وأما الباري تعالى كما خالف العالم في الحقيقة وفي الزمان فليس حالاً فيه ولا محلاً له ولا بينهما مشاركة في الحدوث والامكان والحاجة فلما كان كذلك كان الاختلاف بين الباري تعالى وبين العالم أتم من الاختلاف بين الحال وبين المحل . فاذا ادعيت ثبوت التباين بينهما من غير هذه الوجوه حتى تقولوا يجب أن يكون ذلك التباين بالمسكان فهو محل النزاع .

قلت : وهذه الحجة التي ذكرها عن ابن الهيصم من بعض الوجوه . والكلام على هذا من وجوه :

أحدها : أن هذا الذي ذكره من الجواب تقرير لحجة المنازع وتوكيد لها ليس بجواب عنها ، ومثل هذا يفعله هذا وامثاله في مواضع قال تعالى : ( أو من ينشؤ في الحلية وهو في الخصام غير مبين ) قالوا : هي المرأة لا تتكلم بحجة لها الا كانت عليها . وهؤلاء فيهم من التخذت بمشابهتهم المشركين الذين قال الله : ( إن يدعون

الكلام عنها أولا  
ان ما ذكره  
توكيد لحجة  
منازعه

من دونه الاثنا ، وإن يدعون لإشيطانا مریدا ) ماشابهوا به النساء ، وكذلك (١)  
ان حجة المنازع مبنية على مقدمات « إحداهن » أن الله مبين للعالم .  
« والثانية » ان المبينة ليست بالحقيقة أو الزمان أو المكان . « والثالثة » أن  
مباينته للعالم اعظم من أن يكون بمجرد الحقيقة او الزمان . واذا اثبتت هذه المقدمات  
لزم أن يكون مبايناً له بالمكان .

ويظهر ذلك بنظم ذلك في قياسين : « أحدهما » ان يقال الباري مبين  
للعالم ، وكل مبين لغيره فلا بد وأن يكون مبايناً بالحقيقة أو الزمان أو المكان .  
فينتج أن الباري سبحانه لا بد أن يكون مبايناً للعالم بالحقيقة أو الزمان أو المكان .  
ثم يقال : ومباينته للعالم ليست بمجرد الحقيقة والزمان ، وكل مباينة ليست بمجرد  
الحقيقة والزمان فلا بد أن تكون بالمكان . فينتج أنه لا بد من المباينة بالمكان .

اذا تبين نظم الدليل فقولهم : الباري مبين للعالم . لا منازعة فيه ، وقد  
ذكروا ان ذلك معلوم بالضرورة في كل موجودين قائمين بأنفسهما ولم ينزعهم  
في ذلك . وقولهم : كل مبين لغيره فلا بد وأن تكون مباينته بأحد الوجوه  
الثلاثة . قد ذكروا أن ذلك معلوم بالضرورة . قالوا : ويعلم بالضرورة أن  
التباين بين الشئيين لا يخلو عن أحد الوجوه الثلاثة : التباين بالحقيقة ،  
أو بالزمان ، أو بالمكان . وقد سلم لهم ذلك ولم ينزعهم فيه . فاثبتوا بذلك أن  
الباري لا بد أن يكون مبايناً للعالم بالحقيقة ، أو الزمان ، أو المكان .

وأما « القياس الثاني » قولهم : مباينته ليست بمجرد الحقيقة والزمان .  
أثبتوا ذلك بأن قالوا : المباينة بالحقيقة وبالزمان بين الحال والحل وبين الحاليين  
في الحل ، مع أننا نعلم بالضرورة أن بين الباري وبين العالم من التباين ما ليس

(١) كذا بالأصل . ولعله : وذلك .

بين المحل والحال فيه وبين الحالين في المحل . والمحل هو الجوهر ، والحال فيه هو العرض . وإذا كان التباين الذي بينه وبين العالم زائداً على تباين هذين وهذان متباينان بالحقيقة وبالزمان لم يكن التباين بينه وبين العالم بمجرد الحقيقة والزمان فانه اذا كانت مباينته للعالم أعظم من مباينة المباين لغيره بالحقيقة والزمان لم تكن من جنسها ، وهذا بين ؛ فانه اذا كانت حقيقة المباينة بمجرد الحقيقة والزمان لم يتمتع أن يكون أحدهما حالاً في الآخر أو يكونان جميعاً حالين في محل واحد . وهذا تقوله الحلولية من الجهمية ؛ فان القائل اذا قال : الباري مباين للعالم وهو مع هذا حال فيه أو محل له ، ومباينته له بانه قبله ، وأن حقيقته تخالف حقيقته كما يباين الجوهر العرض والعرض الجوهر (١) لم تكن المباينة بالحقيقة والزمان مانعة من هذه المحايثة . فاذا كانت المحايثة متتقية لم يكن بد من اثبات مباينة تنفي هذه المحايثة ، والمباينة بالحقيقة والزمان لا تنفي المحايثة .

ولهذا لما زعم الجهمية أنه ليس مبايناً بالمكان اضطربوا بعد ذلك فقال جمهور علماءهم : لا هو محايث للعالم ولا هو خارج عنه . وقال كثير من عامتهم وعبادهم وعلمائهم : بل هو محايث ؛ فانه اذا ارتفعت المباينة بالمكان لم يبق إلا المحايثة . ولا ريب أن قول هؤلاء أقرب الى المعقول ؛ لكنه اقرب الى العقل ابتداءً حيث جعلوه موجوداً محايثاً للعالم ؛ لكنه أعظم تناقضاً وجهلاً من وجه آخر ؛ فان ما به نفوا أن يكون على العرش هو أعظم نفيّاً لكونه محايثاً للعالم ؛ ولأن في كونه في نفس المخلوقات من الكفر والضلال ما فيه شناعة تزيد على النفي المطلق الذي لا يفهم بحال . وأيضاً فالأدلة الدالة على أنه فوق العالم وأنه مباين للعالم تمنع المحايثة أيضاً .

---

(١) بياض بالأصل بعد قوله : والجوهر .

والمقصود هنا : أنهم إذا لم يثبتوا إلا المباشرة بالحقيقة أو بالزمان لم يكن العلم بهذه المباشرة مانعاً من جواز الحاشية عليه ؛ لأن العرض والجوهر بينهما تباين بالحقيقة وبالزمان مع تماثلها وهذا قد اتفقوا على نفيه ، وقد ذكروا أنهم يعلمون بالاضطرار أن بين الباري تعالى وبين العالم من التباين ما ليس بين الجوهر والعرض الحال فيه ، وهذا بين ؛ إذ لولا زيادة التباين لجاز أن يكون العالم كالعرض في الخالق والخالق (١) جواهر قائمة بنفسها ، أو يكون الخالق كالعرض القائم بالجوهر ، ومعلوم أن هذا أشد استحالة باتفاق العقلاء ؛ فان الباري قائم بنفسه ، وهو المقيم لكل قائم ، فضلاً عن أن يكون كالعرض في الجوهر والعالم جواهر قائمة بانفسها . فثبت بذلك أن مباينته للعالم ليست بمجرد الحقيقة والزمان ، وإذا ثبت ذلك فالمقدمة الثانية وهو أن المباينين الذين ليس تباينهما بمجرد الحقيقة والزمان فلا بد أن يكونا متباينين بالمكان وقد تقدمت ، وتقدم ما ذكره وسلم فيها من العلم الضروري .

إذا تبين ما ذكره من حججهم فقولهم في الجواب : ان الحل مباين للحال في الحقيقة والزمان ، ولكن أحدهما حال في الآخر ، والآخر محل له ، ويشتركان أيضاً في الحدوث والامكان والحاجة الى المؤثر . كلام صحيح لكن مضمونها أنها مع التباين بالحقيقة والزمان متحايثان مشتركان في الحيز وفي أمور أخرى وهي الحدوث والامكان والحاجة الى المؤثر . وهذا الكلام انهما مع هذا التباين متحايثان ومشتركان ومجتمعان في أمور أخرى (٢) فتكون المباينة بينهما دون المباينة بين العالم والباري . وهكذا قال القوم : إنا نعلم بالضرورة ان بين الباري سبحانه

---

(١) بالأصل والحال .

(٢) بالأصل : وفي أمور أخرى .

وبين العالم من التباين ما ليس بين الجوهر الذى هو المحل وبين ما حل فيه. فما ذكره تقرير لذلك .

وقوله : واما البارى كما خالف العالم فى الحقيقة وفى الزمان فليس حالاه ولا محالاه ولا بينهما مشاركة فى الحدوث والامكان والحاجة ، فلما كان كذلك كان الاختلاف بين الباري تعالى وبين العالم أتم من الاختلاف بين الحال والمحل . فيقال له : هذا تأكيد لما قالوه ؛ لأنهم ذكروا أن مباينة الباري تعالى أتم ؛ فانه غير محايث ؛ اذ ليس هو حالا فى العالم ولا محالاه بخلاف الجوهر والعرض . واما عدم المشاركة فى الحدوث فيعود الى المباينة بالزمن ؛ فان القديم قبل الحدث . والى المباينة بالحقيقة ؛ فان حقيقة القديم مخالفة لحقيقة الحدث . وأما عدم المشاركة فى الامكان والحاجة الى المؤثر ، فيعود الى المباينة بالحقيقة ؛ فان الواجب بنفسه الغنى عن غيره حقيقة مخالفة لحقيقة الممكن فى نفسه المفتقر الى غيره . فهذا الذى ذكره مضمونه أن مباينة البارى أتم من مباينة الجوهر للعرض ؛ لأنه مع المخالفة بالحقيقة وبالزمان غير محايث . وهكذا قال القوم : إن مباينة العالم أزيد من مباينة الجوهر للعرض . فهذا الكلام تقرير لمقدمة من مقدمات دليلهم .

وقوله بعد ذلك : فاذا ادعيت ثبوت التباين بينهما من غير هذه الوجوه حتى تقولوا يجب أن يكون ذلك التباين بالمكان فهو محل النزاع . يقال : « أولا » ليس هذا جواباً للقوم ؛ فانك لم تمنعهم شيئاً من مقدمات دليلهم ، ولا عارضتهم ؛ ولكن ذكرت كلاماً أجنيا ، وذكرت أنهم ينازعونك فى المباينة بالمكان . ولا ريب أنهم ينازعونك فى ذلك لكن قد أقاموا حجة ولم تمنع شيئاً من مقدماتها ؛ ولكن حكيت مذهبك ، وحكاية المذهب ليست جواباً لمن احتج على بطلانه .

ثم يقال : لم يدعوا ثبوت التباين من غير هذه الوجوه ؛ لكن قالوا : هذا التباين الذى ثبت بعدم الخفاثة وهو أحد الوجوه يستلزم أن يكون بالمكان . أو قالوا إن التباين الثابت بهذه الوجوه يجب أن يكون بالمكان . أو قالوا : إن التباين الثابت بهذه الوجوه لا يجوز أن يكون بمجرد الحقيقة أو الزمان فتعين أن يكون بالمكان إذ لم يبق قسم ثالث .

وأيضاً فلا ريب أن التباين حاصل بغير هذه الوجوه ؛ فانه قد قرر في غير هذا الموضع ما هو القول الحق وهو أن حقيقة الله غير معلومة للبشر ، وأنه مخالف لخلقه بحقيقته الخاصة ، وليست هي ما علمه الناس من قدمه ووجوبه وغناه ، فهو أيضاً مباين للعالم بحقيقته الخاصة الخارجة عما ذكره . والتحقيق أنه مباين للعالم بأمور كثيرة لا يحصيها العباد غير ما ذكره . ولا ينظر الى من ينزاع من أهل العلم فى أخص وصف الله الذى به يميز هل هو القدرة على الخلق ، أو هو الاستغناء ، أو القدم ، أو أنه ذاته المخصوصة ؛ بل كل ما ثبت للرب تعالى من الأسماء والصفات يختص به : مثل انه بكل شيء عليم ، وعلى كل شيء قدير ، وما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ، وأنه أرحم الراحمين ، وأنه خير الناصرين ، وأنه إذا أراد شيئاً قال له كن فيكون . وكل هذه الأمور وغيرها من أخص وصفه ليست له صفة يماثله غيره فيها بوجه من الوجوه ؛ بل كل صفة له فانها تختص به وتوجب امتيازها بها عن خلقه ؛ ولكن ليس هذا موضع ذكر ذلك ؛ فان مباينة الله لخلقه بالحقيقة مما لا نزاع فيه ، وكذلك تقدمه على خلقه .

وإنما المقصود أنه المباين مباينة زائدة على المباينة بالحقيقة وعلى المباينة بالزمان ، والمخالفة بينه وبين الخلق أتم من الاختلاف بين الحال وبين الحل ، وهو قرر ذلك ؛ مع أن هذين يتباينان بالحقيقة كما تقدم . وإذا كانوا القوم بينوا انما ذكره من التباين يستلزم التباين بالمكان والزمان ؛ لأن هذه يشار كه فيها الحل والحال فيه ،



وهذه المباينة لا تمنع أن يكون أحدهما حالاً في الآخر ، فلا بد من المباينة بشيء غير ذلك ، وليس غير ذلك إلا المباينة بالمكان والزمان ، فإذا كانت المباينة بينه وبين خلقه ليست مجرد الحقيقة والزمان وكان قد قرر هذا التباين كان ما ذكره تؤكداً لحجتهم .

الوجه الثاني : أن قوله : وأما الباري كما خالف العالم في الحقيقة وفي الزمان فليس حالاً فيه ولا محلاً له ولا بينهما مشاركة في الامكان والحدوث والحاجة . فيقال له : قولك ليس بحال ولا محل . سلب محض ، والأمور السلبية لا تتباين بها الحقائق ولا تختلف ولا تتماثل ، إلا أن تكون مستلزمة لأمور وجودية ؛ لأن المتماثلين ما قام بأحدهما من الأمور الوجودية مثل ما قام بالآخر ، والخلافين اختص أحدهما بأمور وجودية خالف بها الآخر ؛ اذ عدم ما به التماثل والاختلاف مستلزم لعدم التماثل والاختلاف ، فعدم كونه حالاً ومحلاً لم يستلزم أمراً وجودياً يحصل به مخالفة ، وقد علم أنه لا يستلزم الاختلاف في الحقيقة وفي الزمان ؛ لان المتماثلين في الحقيقة والزمان قد لا يكون أحدهما حالاً في الآخر ولا محلاً له كالجسمين المتماثلين .

وأيضاً فهو قد ذكر أن هذا من المباينة الزائدة على المباينة بالحقيقة والزمان ، والأمر كذلك ، وإذا كان الأمر كذلك وعدم كونه حالاً ومحلاً هو عدم الحاشية والمباينة ، فعدم الحاشية مع المباينة بالحقيقة والزمان اذا كان مستلزماً لأمر وجودي لم يكن الا المباينة بالجهة . وهذا يتقرر بوجهين « أحدهما » أنه لم يبق مباينة وجودية بعد المباينة بالحقيقة والزمان الا المباينة بالمكان كما تقدم . و« الثاني » أن عدم الحاشية يستلزم المباينة ؛ إذ لا يعقل الامتحيان او متباينان كما تقدم قبل هذا .

« ثانيًا » أن  
الأمور السلبية  
لا تتباين بالحقائق  
ولا تختلف ...

« ثالثا » أن  
هذا الجواب  
فاسد

الوجه الثالث قوله : إذا ادعيت ثبوت التباين بينهما من غير هذه الوجوه حتى تقولوا يجب أن يكون ذلك التباين بالمكان فهو محل النزاع . يقال له : هم قالوا التباين بالوجوه الزائدة على الحقيقة والزمان لا تكون إلا بالمكان ، وقد قرروا ذلك ؛ لم يقولوا بالتباين من غير هذه الوجوه حتى يقولوا يجب أن يكون ذلك التباين بالمكان ؛ بل قولهم إن هذا التباين الذى سلمه هو الذى هو زائد على الحقيقة والزمان هو مستلزم التباين بالمكان . وإذا لم يكن لهم حاجة الى ثبوت التباين من غير هذه الوجوه التى سلمها تبين أن هذا الجواب فاسد .

« رابعا » أن  
ما ذكره من  
الجواب عن تلك  
الحجة ليس  
صحيحا .

الوجه الرابع ان يقال : التباين بين الله سبحانه وتعالى وبين العالم هو باكثر مما ذكرته ؛ فإنه مبين للعالم بأنه بكل شيء عليم ، وعلى كل شيء قدير ، وبأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ، وغير ذلك من الصفات ، ومباين للعالم بقدرته وعظمته وعلوه وكبريائه . وهذه الأمور ليست مباينة بالزمان . فاما ان أن يقول : هي من التباين بالحقيقة ، أولا يقول . فان قال : هي التباين بالحقيقة . فالمباينة بوجوده وقدمه وغناه أولى أن يكون من التباين بالحقيقة ، فيبطل ما ذكره من كون تلك المباينات زائدة على التباين بالحقيقة . وإن لم يقل هي من التباين بالحقيقة فقد ثبت تباين زائد على ما ذكره . فأحد الأمرين لازم : إما زيادة على ما ذكره ، أو انحصار ما ذكره غير الحاشية فى الحقيقة والزمان . وقد علم أن التباين بين البارى والعالم أزيد من التباين بالحقيقة والحل ، وزعم أنها بهذه الأمور دون غيرها ، وقد تبين أن هذه الأمور هي كغيرها ، فلا يكون ما ذكره من الجواب عن تلك الحجة صحيحا .

« خامسا »  
مناقشة قوله :  
ولا بينهما  
مشاركة فى  
الحدوث  
والامكان ، وليس  
حالا فيه  
ولا محلا له

الوجه الخامس : أن قوله : وأما البارى تعالى كما خالف العالم فى الحقيقة وفى الزمان فليس حالا فيه ولا محلا له ولا بينهما مشاركة فى الحدوث والامكان

والحاجة ، فلما كان كذلك كان الاختلاف بين البارى وبين العالم أتم من الاختلاف بين الحال وبين المحل . يقال له : أما عدم المشاركة في الحدوث والامكان والحاجة فمرجعها الى ثبوت الوجوب والى القدم ، وذلك لا يخرج عن المخالفة بالحقيقة أو الزمان كما تقدم . وأما كونه ليس حالا فيه ولا محلا له . فيقال له : إن أردت بهذا أنه مبين عنه بالجهة والمكان فهو المطلوب . وإن أردت بذلك أنه ليس حالا ولا محلا ولا مبيناً بالجهة فهذا غير معقول ولا متصور . فاما أن يقول إنه معقول والمنازع مكابر . فهم يحلفون بالايان المغلظة أن هذا غير معقول لهم ، وهم أمم عظيمة وفيهم من الصدق والديانة ما يمنع أقدامهم على الكذب ، ولقد خاطبت بهذا طوائف مع ذكائهم وصحة فطرتهم فلم يكن فيهم من يتصور ذلك أو يعقله . وإن ادعيت أنه معقول لطائفة دون طائفة فهذا لا يستقيم عندك لاشتراك الناس في المعقولات . وإن قيل : إن ذلك لاختصاص بعضهم زيادة ذكاء أو فطنة فمعلوم أن هذا لا يختص به أهل هذا القول دون ذاك ؛ بل الاستقراء يدل على أن المنـازعين له أكمل عقولا وأحد أذهانا وأوضح إدراكا ، وأقل تناقضاً وأقل ما يمكن أن تقابل دعواه بمثلها .

الوجه السادس أن يقال : هب أن هذا معقول ويمكن إمكاناً ذهنياً فما الدليل على أنه ليس بحال في محل ولا محايثاً للعالم إذا قلت إنه ليس بخارج العالم ؟ فإن المنازع لك يقول : نفي كونه محايثاً للعالم إنما علم بأنه مبين للعالم بالجهة ، فإذا قدر أنه غير مبين للعالم إلا بالحقيقة والزمان دون الجهة فهذا القدر لا يمنع أن يكون حالا في العالم أو محلاله كالجوهر مع عرضه ، فإن تباينهما بالحقيقة والزمان لا يمنع ذلك من تحايثهما ، فلا بد لك من دليل يبين عدم محايثة العالم إذا ثبت مباينته بالجهة ، وانت لم تذكر على ذلك حجة حتى يتم ما ذكرته من المباينة . فإن قلت : المنازع سلم لي ذلك فهو إنما سلم عدم المحايثة التي هي المباينة بالجهة . فما نفي المحايثة من

« سادسا »  
ما لدليل على أنه  
ليس بحال في  
محل ولا محايثا  
للعالم إذا قلت  
ليس بخارج  
العالم

غير مبيانة بالجهة فهذا عند المنازع غير معقول ولا هو حقاً عنده فهو لا يسلم لك عدم الحاشية على هذا التقدير ، ولم تذكر عليها حجة ، فلا يكون ما ذكرته من المبيانة ثابتاً بحجة ولا تسليم ، فلا يصح في النظر ولا المناظرة .

الوجه السابع أن يقال : هذا الموضع من اصعب المواضع على الجهمية ، فانهم

لما نفوا مبيانته للعالم بالجهة ذهب بعضهم الى عدم محاشيته أيضاً كما ذكره هذا وهو المشهور من قول متكلميهم . وذهب بعضهم الى محاشيته للعالم وانه بكل مكان وهو قول كثير من عبادهم وبعض متكلميهم ، فتعارض كل طائفة بقول الأخرى : فان قال مثبتو الحاشية للعالم لا عقل موجوداً لادخل العالم أو خارجه وليس بخارجه فيكون داخله ، وهذا معنى حجة طائفة من الجهمية الاتحادية ونحوهم . يقال له : إذا لم تعقل موجوداً الا كذلك دل على أنه إما خارج العالم وإما داخله ، لا يتعين أن يكون داخله ، وكونه ليس بخارج العالم إنما ثبت بهذه الحجة ونحوها فاذا كنت طاعناً فيها كطعن اهل الاثبات بطل أصل قولك ، ولم يكن لك بعد هذا ان تنفي كونه خارج العالم .

« سابعا » ان  
الجهمية لما نفوا  
مبيانته للعالم  
بالجهة تنازعوا  
في الحاشية ،  
تناقضهم

وامانا في الحاشية للعالم مثل الرازي ونحوه فقد احتجوا على كونه ليس بحال في محل بما ذكره الرازي في نهايته فقال : « المسألة الثالثة » في أنه لا يمكن أن يكون حالاً في محل ، ولنا فيه مسالك ثلاثة : « الأول » لو حل في محل لكان : إما أن يحل في أكثر من حيز واحد ، أو يحل في حيز واحد ، وساق الحجة مختصرة ، ومضمونها أن الأول يستلزم أن يكون منقسماً أو يكون الواحد في حيزين . « الثاني » يستلزم أن يكون بقدر الجوهر الفرد ، وقد تقدم الكلام على هذه الحجة بعينها في نفي التحيز . « المسلك الثاني » لو حل في جسم فاما أن يقال إنه أبداً كان حالاً فيه فيلزم إما قدم الحل ، أو حدوثه . وهما باطلان . أو يقال : حل بعد أن لم يكن حالاً فيه ، وحينئذ اما أن يكون واجباً أو جائزاً . فان كان واجباً

ما ذكره الرازي  
في نهايته من  
نفي محاشيته  
للعالم والجواب  
عنه

فذلك الوجوب إما أن يكون للمحل أو للحال أو الثالث . والاول باطل لأن الأجسام متساوية في الماهية وجميع اللوازم على ما مر فلو اقتضى شيء منها حلول الله فيه لاقتضى الآخر مثل ذلك ، فيلزم أن يحل الباري في كلها ، فيلزم إما انقسام ذاته ، أو حلول واحد في أكثر من محل ، وأنها محلان . والثاني باطل ايضاً ؛ لأن اقتضاء الحلول إن لم يكن بشرط حدوث الحل كان حالاً في الحل قبل حدوث الحل ، وهذا محال . وإن كان بشرط حدوثه فعند حدوث الجواهر الكثيرة لم يكن بأن يحل في واحد منها أولى بأن يحل في غيره ، فيعود المحال المذكور . والثالث ايضاً باطل ؛ لأن ذلك الثالث إن كان لازماً للحال أو المحل عادت المحالات ، وإن لم يكن لازماً لها فهو إما موجب ، وإما مختار . والموجب لا بد وأن يكون لا جسمًا ولا جسمانيًا والافليس (١) اختصاصه بهذا الاقتضاء أولى من الاختصاص بسائر الأجسام ؛ بل يكون الجسم الذي هو محل أولى بذلك ، ويعود المحال . وإن لم يكن ذلك الموجب جسمًا ولا جسمانيًا فليس بأن يقتضي حلول الله في بعض الجواهر أولى من أن يقتضي حلوله في غيره ، فيلزم أن يحل في كل الجواهر ، فيعود المحال .

وأما ان كان مختاراً فذلك المختار لا بد وأن يفعل فعلاً وإلا لما افترق الحال بين ما قبل الحلول وبين ما بعده ، وذلك الفعل لا بد وأن يكون هو الحلول أو ما يقتضي الحلول ؛ لكن حلول الشيء في غيره ليس أمراً وجودياً حتى يصح أن يجعل أثراً للفاعل أو موجوداً ؛ لأن حلول الشيء في الشيء لو كانت صفة موجودة لكانت تلك الصفة (٢) ايضاً حالة في الشيء الذي صار حالاً فيه ،

(١) بالأصل : فايش .

(٢) بالأصل : ما كان تلك الصفة .

فيكون حلول الحلول زائداً عليه ولزم التسلسل . فثبت أن القول بحلول الله في غيره يفضى الى أقسام فاسدة فيكون القول به فاسداً . فليس في النسخة ذكر القسم الآخر وهو أن يكون جائزاً ، فلا أدري هل سقط من النسخة أم من التصنيف ؛ ولكن ما ذكره يدل على نظيره .

وهذه الحجة مبنية على تماثل الأجسام وقد تقدم بيان فساده من وجوه كثيرة . ومبنية على امتناع ما سماه انقساماً وقد تقدم أيضاً بيان فساده . وقوله : عند حدوث الجواهر الكبيرة لم يكن بأن يحل في واحد منها أولى من أن يحل في غيره . فهذا مبني على تماثل الأجسام وقد تقدم ، وبتقدير تماثلها فهو مبني على أن الرب لا يخص أحد المتلين لجرد مشيئته ، وهذا خلاف أصله . وأيضاً فإن تخصيص بعض الأجسام ببعض الصفات أمر موجود فإن كان هذا قبل عدم تماثلها ، وإن كان التخصيص بعد التماثل فقد ثبت جواز تخصيص أحد المتلين بما يحل فيه ، وعلى التقديرين يبطل ما ذكره من القسم الثاني ، وكذلك ما ذكره في القسم الثالث من أنه ليس اقتضاء المقتضى (١) للحلول في بعض أولى من الحلول في بعض . يرد عليه هذه الوجوه الثلاثة .

وما ذكره من التخصيص باختيار المختار من أن المختار لا بد وأن يفعل فعلاً والحلول ليس بأمر وجودي . فهو أبطل من غيره ؛ فإن هذا لو صح لم يمتنع عليه الحلول في غيره ؛ فانه لا يمتنع عليه أن يكون بينه وبين الخلق تعلقات غير وجودية . وأيضاً لو صح ذلك لكان التحيز والعلو على العرش ونحو ذلك أموراً عدمية وبطل نفي ذلك عنه ؛ لأن وصفه بالسلب متفق عليه بين العالمين . وأيضاً فلو كان ذلك أمراً عدمياً لكان نقيضه وجودياً فكان عدم الحلول أمراً

---

(١) بالأصل : الثالث . وهو زيادة كما تقدمت العبارة .

وجودياً ، ولو كان أمراً وجودياً لم يصح ان يكون صفة للمعدوم ، ومن المعلوم أن المعدوم يوصف بانه ليس حالاً في غيره وليس غيره حالاً فيه ، وذلك يمنع أن يكون سبب الحلول وجودياً ، ويقتضى أن الحلول وجودي .

وأما قوله : لو كان وجودياً لكانت الصفة حالة في الشيء ، ولـكان للحلول حلول وهو يقتضى التسلسل . فيقال : الأول هو حلول الشيء القائم بنفسه . والثاني حلول الصفة بالموصوف فهذا من باب حلول الاجسام في محالها ، وهذا من باب حلول الاعراض في الأجسام ، وأحد النوعين مخالف للآخر ، وذلك لا يقتضى أن يكون لحلول الصفة بالموصوف حلول فيها ، لأن العرض لا يقوم بالعرض

ثم قال « المسلك الثالث » : وهو أنه تعالى ان كان محتاجاً الى ذلك المحل كان ممكناً لذاته لأن المحتاج الى الغير ممكن لذاته ولـكان ذلك المحل غنياً عنه ، فكان واجباً لذاته أو لشيء آخر غيره ، فيلزم وجود موجودين ولمعنى الوجود وهو محال . وان لم يكن محتاجاً الى ذلك المحل كان غنياً عنه ، والغني بذاته عن المحل يستحيل أن يعرض له ما يحوجه الى المحل ؛ لأن العرضيات لا تزيل الصفات الذاتية . قال : وفي هذا المسلك مباحث ، وهو أعم من المسلكين السالفين ؛ لأنها ينفيان حلول الله في الجسم ، وهذا المسلك ينفي حلوله في المحل سواء كان ذلك المحل جسماً أو غير جسم .

قلت : وهذا المسلك ان دل فانما يدل على أنه لا يحل في محل على طريق الحاجة اليه ، وأما الحلول على غير طريق الحاجة فلا ينفى هذا المسلك ، فكيف وليس بمستقيم ؛ فان قوله : وكان ذلك المحل غنياً عنه . ليس بلازم ؛ إذ الممكن لن يكون وجوده مستلزماً لمحل يكون ذلك المحل محتاجاً اليه وواجب

به لا بنفسه ، فلا يكون فيما يسميه حاجة الى ذلك الحل ما ينافي وجوبه بنفسه ؛  
لأن الحاجة هنا معناها الملازمة كما يقوله في صفاته اللازمة . وأيضاً فهو قدح في  
الحجة المانعة من وجود واجبين .

وقد تقدم الكلام على هذا مبسوطاً ؛ وان لهذا الكلام ثلاثة أوجه :  
« أحدها » ان يكون ذلك الحل داخلياً في صفات الرب كما تقدم بيان ذلك في  
لفظ « الحيز » والنزاع في كونه في الحل لا يعنى بهذا . « الثاني » انه يراد بالحل  
ما اراده هو بالحيز المنفصل عنه ، وقد زعم هو في موضع انه وجودي ، والتحقيق  
انه عدي . « الوجه الثالث » انه لو قدر انه وجودي فالمقصود هنا ان استلزام ذاته  
لذلك الحل لا ينافي وجوبه لذاته ، ولا يقتضي انه ممكن مفترق اليه ؛ فان  
المتفلسفة القائلين بأن ذاته تستلزم لوجود العالم يعلمون أن ذلك لا ينافي وجوب  
وجوده بنفسه فهذا أولى . وان كان انتفاء هذا الحل معلوماً بأدلة أخرى عقلية  
أو سمعية ؛ لكن المقصود بيان أنما ذكره ليس بدليل . فاذا تبين انه ليس لهم  
حجة صحيحة تنفي حلوله في الحل إذا قالوا ليس مبانياً للعالم بالجهة كان قولهم  
حينئذ ليس هو حالاً في العالم ولا العالم محلاً له اذا لم يقولوا بكونه مبانياً للعالم قولاً  
بلاعلم ولا حجة فلا يكون مقبولا ، وكذلك يقتضى أنهم لا يثبتون له في المباينة قدراً  
زائداً على المباينة بالحقيقة والزمان وان كل من قال انه ليس بخارج العالم لم يثبت  
مباينة زائدة على المباينة التي يشار إليها في الحل والحال فيه ، وهذا معلوم الفساد  
بالضرورة كما تقدم .

الوجه الثامن : أن اخوانهم الجهمية الموافقون لهم على نفي كونه خارج العالم  
اذا قالوا لهم هو في كل مكان وحال في كل مكان لم يمكنهم نفي ذلك عنه بهذه

« ثامنا » ما يلزم  
نفاة الجهمية  
وحلوليتهم من  
التناقض يدل على  
بطلان قولهما ،  
وبطلانه يوجب  
انه فوق العالم



الحجج كما تقدم ، وأولئك اذا قالوا هو في كل مكان لم يمكنهم الاحتجاج على ذلك بما نفي كونه خارج العالم ، وكان قول طائفة من الطائفتين مانعاً من صحة قول الآخرين ، وذلك يقتضي بطلان قول الطائفتين ، وبطلانها جميعاً يوجب أن يكون خارج العالم .

وابضح ذلك أن من يقول في كل مكان يجعله مقدرًا محدوداً بقدر العالم ، فجميع ما يحتج به على نفي كونه فوق العرش ينفي أن يكون بكل مكان بطريق الأولى والأخرى ؛ لأن في هذا القول من وصفه بالصفات الممتنعة عليه وتجويز النقائص عليه وقبوله للزيادة والنقصان وغير ذلك ما ليس في كونه خارج العالم . ومن قال انه ليس داخل العالم ولا خارجه اما أن يثبت مباينته للعالم بقدر زائد على المباينة بالحقيقة والزمان أو لا يثبته . فان اثبت المباينة الزائدة وجب أن يكون مبايناً للمكان . وان لم يثبتها لم يمكنه نفي حلوله في العالم مع مباينته بالحقيقة والزمان ؛ إذ لا يكون له حجة على نفي حلوله في العالم كما تقدم وهذا باطل ، وما استلزم الباطل فهو باطل . وان قال هو داخل العالم وهو خارجه أيضاً كما يقوله بعض الناس فانه يرد عليه كل ما يورد على من قال هو خارج العالم ، سواء قال هو جسم مع ذلك ، أو ليس بجسم .

فقد تبين أن من قال أن الله ليس خارج العالم يلزمه أن لا يكون الله مبايناً للعالم منفصلاً عنه وهذا باطل عند المنازع ونحوه ، ومن التزمه وقال بالحلول كان ما يلزمه من الفساد والتناقض أكثر مما يلزم خصمه ، فيكون قوله من أ بطل الباطل . وابطال قول هؤلاء زيادة زدناها ؛ إذ هو لم يتعرض لذلك هنا وإنما أفرد له مسألة ؛ ولهذا كان الأئمة كابن المبارك والامام أحمد واسحاق بن ابراهيم وغيرهم يقولون ان الله فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه . ويقولون : بحمد .

لأن نفي المباشرة خلقة يستلزم حلوله فيهم واتحادهم بهم (١) .

وأما نفي المباشرة ونفي الحاشية فانه جمع بين النقيضين ، من جنس كلام الملاحدة الذين يقولون ليس بعالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز ؛ إذ كلام هؤلاء النفقة كله من واد واحد هو الاتحاد في اسماء الله وآياته بالقرمطة وتحريف الكلم عن مواضعه ، وبالسفسطة في العقليات بدعوى عدم النقيضين أو دعوى اجتماعهما ؛ لكن فيهم من يلحد في أمور يقر الآخر باثباتها والا فينفي علوه على العرش . فقول القائل : ليس داخل العالم ولا خارجه . هو مثل نفي علمه وقدرته بقول القائل لا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز . كل هذا من باب واحد . ومن لم يثبت أنه عالم قادر لزمه أن يكون جاهلا عاجزا ، كما أن من لم يثبت أنه فوق العالم لزمه أن يكون حالا في العالم ، وكونه حالا في العالم هو من صفات النقص ، كوصفه بعدم العلم والقدرة .

الوجه التاسع : أن الجهمية بعد اشتراكهم في أن الله ليس فوق العرش وأنه ليس خارج العالم . اختلفوا فقالوا ما يمكن (٢) أن يخطر بالبال من الأقوال . والممكن أن يقال : إما أن يكون في كل مكان ، أو هو جسم بقدر العالم ، أو هو جسم فاضل عن العالم متناه ، أو هو في كل مكان وليس بجسم ، أو يقال إنه في كل مكان بذاته وهو مع ذلك فوق العرش وليس بجسم ، أو يقال ليس لمساحته نهاية ولا غاية وهو ذاهب في الجهات الست وليس بجسم . أو يقال هو مع ذلك جسم ، أو يقال ليس داخل العالم ولا خارجه . وهذه الأقوال قد ذكرها أرباب المقالات كما تقدم ذلك .

« تاسعا » ان  
من نفي الحاشية  
لزمه ان يثبت  
المباشرة بالجهة ،  
ومن اثبتها لزمه  
ان تكون مباشرة  
الله اعظم .

(١) وفي حاشية الأصل : اثبتوا المباشرة جميع خلق الله الاقوم ظهورا في آخر الزمان فجعلوه حالا في المكان .

(٢) بالأصل : من يمكن .

واذا كان كذلك فهؤلاء الذين يقولون هو في كل مكان بذاته ليس مع ذلك خارج العالم ، أو هو مع ذلك خارج العالم ببعد متناه ، أو أنه لا نهاية له سواء قالوا هو جسم أو قالوا ليس بجسم ، أو قالوا ليس داخل العالم ولا خارجه فهذه الأقوال السبعة (١) يقابل بعضها بعضاً كما تراه ، وهم كما قال الامام أحمد : مختلفون في الكتاب ، مخالفون للكتاب ، مجمعون على مفارقة الكتاب . وهم مع ذلك لا بد أن يقولوا هو مخالف للعالم في حقيقته ليست حقيقته مثل حقيقة العالم كما تقدم ، وأنه متقدم عليه أيضاً ، فهم يثبتون المبانيّة بالحقيقة والزمان ، وأما المبانيّة بالجهة فلا يثبتها أحد منهم ؛ لكن منهم من ينفي الحايثية ، ومنهم من لا ينفى بل يثبت الحايثية للعالم ؛ فمن نفي الحايثية للعالم لزمه أن يثبت المبانيّة بالجهة والا جمع بين النقيضين ولم يمكن أن ينفي الحايثية مع نفي المبانيّة بالجهة كما تقدم . ومن أثبت الحايثية لم يجعله مبانيّاً للعالم بالجهة بل غايته أن يجعل مبانيته للعالم بالحقيقة والزمان ، وهذه المبانيّة تثبت للجوهر مع عرضه ، ونحن نعلم بالاضطرار أن مبانيّة الله للمخلوق أعظم من مبانيّة المخلوق بعضه لبعض ، ومن مبانيّة الجوهر للعرض . فكل من هؤلاء لا يذكر بجمود الضرورة العقلية (٢) .

« عاشر » ان  
هؤلاء فروا  
بزعمهم من  
التشبيه بالجواهر  
والاعراض ..  
فوقموا فيه

الوجه العاشر : أن هؤلاء جميعاً فروا بزعمهم من التشبيه ، ومن المعلوم أن هذا فيه من تشبيههم إياه بكل شيء من الجواهر والأجسام بل ومن المعدومات ما ليس في قول أهل الفطرة والشرعة ؛ فان نفي المبانيّة والحايثية صفة للمعدوم . والقول بالحايثية تمثيل له بكل جوهر ؛ فان أحدها محايث للآخر مع مبانيته له بالحقيقة والزمان ، على أن فيهم من يجعل الأشياء حالة فيه ، ومنهم من يجعله (٣) حالاً فيها ، فيكون هؤلاء مثله بالجواهر ، وهؤلاء مثله بالاعراض .

(١) كذا بالأصل .

(٢) لعله من هؤلاء يذكر .

(٣) بالأصل يحله .

الوجه الحادي عشر : انه قد ثبت بالشرع والعقل ان الله سبحانه ليس كمثله شيء ، وان حقيقته لا تماثلها حقيقة ؛ وذلك أنه لو كان له مثل والمثلان يجوز ويجب ويمتنع على احدهما مايجوز ويجب ويمتنع على الآخر لوجب للمخلوق مايجب له من الوجوب والقدم والخلق وسائر خصائص الربوبية ، ولجاز عليه مايجوز على المخلوق من العدم والحاجة والحدوث وسائر صفات النقص ، ولا تمتنع على المخلوق ما يمتنع عليه من العدم ونحو ذلك ، وذلك يستلزم ان يكون الشيء موجوداً معدوماً قديماً محدثاً خالقاً مخلوقاً واجباً ممكناً الى غير ذلك من الأمور المتناقضة . واذا كان كذلك فمن المعلوم ان عدم مماثلته لشيء من المخلوقات أعظم من عدم مماثلة المخلوق للمخلوق ، إذ المخلوقات تشترك في كثير مما يجوز ويجب ويمتنع عليها . وإذا كان عدم مماثلته للعالم أعظم فالمباينة والخالفة ونحوهما تتبع عدم المماثلة ؛ فكما كان الشيء عن مماثلة الشيء أبعد كانت مباينته له ومخالفته له أعظم ، وذلك يوجب أن يكون مباينته له أعظم من مباينة كل جوهر وكل عرض لكل جوهر ولكل عرض فاذا لم يكن مبايناً الا بالحقيقة والزمان لم يكن كذلك فعلم ان ذلك باطل .

« الحادي عشر »  
انه اذا لم يكن  
مبايناً للعالم  
الا بالحقيقة  
والزمان لم يكن  
مبايناً للجواهر  
والاعراض

الوجه الثاني عشر يقال : لو كان لايبين العالم إلا بالحقيقة والزمان وهذه المباينة يشاركه فيها الجواهر وما يقوم بها من الأعراض لم يكن لمباينته للعالم قدر زائد على مباينة الجوهر للعرض ، واذا اتفت المباينة الزائدة ثبتت المماثلة والمساوية في المباينة ؛ فان الشئين إذا كان كل منهما لايبين ما يباينه الا بالحقيقة والزمان كانت نسبة كل منهما الى ما يباينه كنسبة الآخر الى ما يباينه ، فتكون نسبته الى العالم كنسبة كل من الجواهر والأعراض المخلوقة الى الآخر . أ كثر ما يقال ان حقيقته اكثر مباينة لحقيقة غيره من الجوهر للعرض والعرض للعرض كما ان تقدمه للعالم أعظم من تقدم بعض العالم لبعض ؛ لكن بكل حال اذا كانت مباينته من جنس المباينة بالحقيقة والزمان لم يخرج عما يجوز على هذا

« الثاني عشر »  
ان هؤلاء  
الجهمية الذين  
لا يثبتون المباينة  
يضطرون الى ان  
يجعلوا الرب  
مفتقراً الى العالم  
اذا جعلوه حالا  
فيه او محلاً له

الجنس ، كما انه إذا كان موجوداً وقائماً بنفسه لم يخرج عما يجوز على جنس الموجود والقائم بنفسه . فاذا كان الموجود والقائم بنفسه لا يكون الا واجباً او ممكناً ولا يكون الا قديماً أو محدثاً لم يخرج عن أحد القسمين .

وإذا كان التباين بالحقيقة أو الزمان لا يخرج عن ان يكون محلاً لحال يقوم به او حالاً في محل والحال مفتقر الى محله والمحل لا يوجد بدون وجود الحال فيه ؛ إذ العرض مفتقر الى الجوهر ، والجوهر مستلزم للعرض ، وقد يقال هو محتاج اليه ايضاً : لزم اذا جعل حالاً في العالم ان يكون مفتقراً الى العالم محتاجاً اليه لا يقوم وجوده الا بالعالم مع أن العالم قائم بنفسه بدون ، وهذا يقتضي أن يكون غنياً عن الله تعالى والله مفتقر اليه ، وان يكون هو الى العالم أحوج من العالم اليه ، أو ان يكون كل منهما محتاجاً الى الآخر .

وهذا قد صرح به الاتحادية كصاحب « الفصوص » وقال بان العالم والحق كل منهما محتاج الى الآخر ونحو ذلك مما قد ذكرناه في غير هذا الموضع (١). ويقول : إن أعيان العالم هي ثابتة في العدم ، مستغنية عن الحق ، وأن وجود الحق ظهر فيها . وهذا من جنس حوله في تلك الأعيان ؛ لكن هما متحدان لا يتميز الحال عن الحل ؛ ولهذا يقول بنوع من الحلول وبنوع من الاتحاد وهو في ذلك متناقض كمتناقض النصارى في الحلول والاتحاد الخاص بالمسيح ؛ وذلك لأنه يجعل الثبوت غير الوجود كما يقوله من يقول : المعلوم شيء . وهذا باطل . وان كان محققو هؤلاء لا يرضون بالحلول الذي يقتضي اثنين حالاً ومحلاً ؛ بل عندهم ما ثم الوجود واحد . ومنهم من يقول : هو الوجود المطلق . وان كان المطلق لا وجود له في الخارج الا معيناً مخصوصاً فيكون هو وجود المخلوقات بعينه . ومنهم من يصرح

وهذا قد صرح  
به الاتحادية ،  
وقولهم شر من  
قول النصارى  
من وجهين

(١) بها مش الأصل : « فائدة » في بيان مذهب الاتحادية والحلولية ونحوهم . وصاحب الفصوص هو ابن عربي الطائفي كما تقدم .

بذلك فيقول : هو عين الموجودات . لا يفرق بين ثبوت ووجود ولا بين مطلق ومعين . فهؤلاء يجعلونه نفس المخلوقات . فالحلول والاتحاد المطلق يشبه الحلول والاتحاد المعين .

وكما أن النصارى فى المسيح منهم من يقول : اللاهوت والانسوت جوهر واحد ، وصفة واحدة . كاليعقوبية القائلين بأن اللاهوت والانسوت اتحادا كاتحاد الماء واللين ، وبأن نفس المصلوب المسمر هو خالق العالم . ومنهم من يقول بالحلول كحلول الماء فى الظرف كالنسطورية القائلين بأنها جوهران وطبيعتان واقنومان . ومنهم من يقول بالحلول من وجه وبالتحاد من وجه كالملكىة الذين يقولون كالنار فى الحديد .

فهؤلاء الذين يقولون بالحلول والاتحاد المطلق فى المخلوقات جميعها من الجهمية قولهم ذلك شر من مقالة النصارى فى الاتحاد ؛ فان قولهم من جنس قول المشركين والمعطلين وهم شر حال من النصارى ، وذلك من وجهين :

« أحدهما » أن النصارى قالوا بالاتحاد والحلول فى شخص واحد ، وهؤلاء قالوا إنه فى العالم كله ، حتى ذكروا عن صاحب « الفصوص » أنه قال : النصارى ما كفروا إلا لأنهم خصصوا . وقال ذلك التماسانى وغيره من شيوخهم . وقد صرح فى غير موضع بأن المشركين عباد الأوثان إنما أخطئوا من حيث عبادة بعض الأشياء دون البعض ، والمحقق عندهم من يعبد كل شئ ويرى كل شئ عابداً للحق ومعبوداً له ، وكل من عبد شيئاً غير الله عنده فما عبد إلا الله . وهذا يجمع كل شرك فى العالم مع قوله إن الشريك هو الله كما زعمت النصارى أن الله هو المسيح بن مريم ؛ ولهذا كثيراً ما يصرح شيوخ الجهمية بأن الله فى العالم كالزبد فى اللبن ، وهذا قول اليعقوبية فى المسيح وقد قالوا فى مجموع الوجود ما يقوله النصارى فى المسيح .

« الوجه الثانى » : ان النصارى يقولون بان الاتحاد والحلول فعل من أفعال الرب ، وان اللاهوت اتحد بالناسوت مرة وانفصل عنه أخرى . وهؤلاء عندهم مايتصور أن يتميز وجود الحق عن المخلوقات ولايباينها ولا ينفصل عنها وهؤلاء الاتحادية هم أكفر وأضل ممن يقول ان الله تعالى بذاته فى كل مكان ونحو ذلك من المقالات الشيعة المتقدمة ؛ ولكن هم مشاركون لهم فى أصل المقالة ، وزائدون عليهم فى الضلالة .

والمقصود هنا التنبيه على ان اولئك الجهمية الذين لا يثبتون المبانيه يضطرون الى ان يجعلوا الرب مفقراً الى العالم إذا جعلوه حالاً فيه مع استغناء العالم عنه ؛ وان جعلوه محلاله مع أن ذاته لاتباين ذات العالم بل تحاشيه كما هو قولهم ؛ فانهم يقولون بأنه لاوجود للرب الا بوجود العالم ، ولا يمكن وجود الرب بدون وجود العالم ، كما لا يمكن وجود المحل الذي هو الجوهر او الهوى بدون ما يحل فيه من الأعراض او الصورة ، فيكون العالم مقويا لوجود الرب والرب محتاج اليه أيضا ، وهو أعظم من (١) قدم جميع العالم .

الوجه الثالث عشر : أن هؤلاء الجهمية يقولون إنه لا تحل الصفات ولا تقوم به ، فانه اذا قامت به الصفات والأعراض كان محتاجاً اليها ، وكانت مقومة له ومنافية لوحده ووجوب وجوده وقدمه فاذا قال منهم طائفة بأن المخلوقات كلها تحل وتقوم به كان هذا مع فيه (٢) من الكفر والضلال فى الاختلاف والتناقض أعظم من ان يوصف . وكذلك قالوا انه لا يكون فوق العرش لئلا يكون حالاً بغيره وقائماً بغيره وكائناً فى كل مكان ونحو ذلك مع انه متميز عن العرش منفصل

(١) بياض بالأصل . ولعله : القول بقدم الخ .

(٢) لعله : مع ما فيه .

« الثالث عشر »

بيان تناقض

وكفر وضلال من

قال هو بذاته

فى كل مكان

عنه . فاذا قالوا : أنه حال في المخلوقات مختلط بالقاذورات ، كان هذا معافيه من الكفر والضلالات من أعظم المتناقضات .

والمقصود أن هؤلاء الجهمية لا يفرون من شيء من الحق لما يظنونونه شبهة الا وقعوا في اضعاف مضاعفة من الباطل التي يلزمها ذلك المحذور عندهم ، فهم دائماً متناقضون ؛ فان كل من نفى عن الله أن يكون فوق العرش لابد أن يحتاج بحجة تقتضي السلب والنفي ، فهو مع قوله بالحاشية أو قوله بالمباينة بلا محاشية يكون مثبتاً لكل ما سلبه ولأضعافه أو يلزمه ذلك ، فلم يستفيدوا الا التناقض في المقال ، وجحدوا الخالق الذي هو من أعظم الضلال . ونفس تناقض القولين يقتضي فساده ، فكيف بما زاد على ذلك .

فانهم اذا قالوا الوجود الواجب لا يكون الا واحداً ليس هو صفة ولا قدرة ونحو ذلك مما أصل قولهم (١) فكل ما يقولونه بعد ذلك من كونه بكل مكان أو كونه داخل العالم وخارجه أو كونه هو الوجود القائم بالكائنات ونحو ذلك مما يناقض هذا ؛ فان الحاشية لجواهر العالم وأعراضه يجب أن يوصف بما توصف به الجواهر والأعراض من التركيب والانقسام وغير ذلك ، وإن لم يوصف بذلك مع قولهم بالحاشية له كان هذا مع فساده في ضرورة العقل ناقضاً لجميع أصولهم ؛ فانهم اذا جعلوا ذاتين محاشيتين وجعلوا احدهما منقسمة ومركبة وغير ذلك دون الأخرى وجعلوا الواحد الذي لا تركيب فيه محاشياً لكل مركب كان هذا مفسداً لكل حجة لهم . وقولهم انه غير محاشية له مع قولهم انه لا يباينه الا بالحقيقة والزمان جمع بين التقيضين ، حيث جعلوا مباينته غير زائدة على مباينة المحل للحال فيه ، وقالوا مع ذلك إنه غير مباين بغير هذه المباينة كما تقدم .

---

(١) لعله سقطت كلمة : هو . ( مما هو أصل قولهم ) .



ولو أن هذا الموضع ليس هو موضع الرد على من يقول هو بذاته في كل مكان إذ المؤسس وذووه لا يقولون هذا لكننا توسع المقال فيه ؛ وإنما المقصود هنا قول من يقول إنه لا داخل العالم ولا خارجه ، وإن كان القولان جميعاً خارجين من مشكاة واحدة وهي التعطيل لكونه فوق العرش ؛ فإنهم لما جحدوا هذا الحق الذي فطر الله عليه عباده وبعث به رسله وأنزل به كتبه واجتمع عليه المؤمنون به تفرقوا بعد ذلك ، وفساد أحد القولين مستلزم لفساد أصل القول الآخر ، وكل من القولين يناقض الآخر ، وكل منهما لا يمكنه إفساد قول خصمه مع مقامه على قوله ، فيلزم إما القول بباطل خصمه وإما الرجوع إلى الحق ، ومتى أبطل قول خصمه ابطلاً محققاً لزم إبطال قوله .

أدلة إبطال قول  
العلوليين  
والاتحادية ،  
وذعر طرف من  
كلام السلف  
وأئمة الإسلام  
وأهل الكلام في  
الرد عليهم .  
وهو يدل على  
أنه مبين  
للخلق بالجهة .  
هل يقال : هو  
مماس للعرش ؟

وأدلة إبطال قول الحولية والاتحادية الذين يقولون أنه في كل مكان ونحو ذلك كثيرة ليس هذا موضعها . وكل آية في القرآن تبين أن الله ما في السموات والأرض وما بينهما ونحو ذلك فإنها تبطل هذا القول ؛ فإن السموات والأرض وما بينهما وما فيها إذا كان الجميع له وملكه ومخلوقه امتنع أن يكون شيء من ذلك ذاته ؛ فإن المملوك ليس هو المالك والمربوب ليس هو الرب ، والمخلوق ليس هو الخالق ؛ ولهذا كان حقيقة قول الاتحادية أن المخلوق هو الخالق والمصنوع هو الصانع لا يفرقون بينهما ، حتى أنه يتمتع عندهم أنه يكون الله رب العالمين كما يتمتع أن يكون رب نفسه ؛ إذ ليس العالمون شيئاً خارجاً عن نفسه عندهم .

وقد قدمنا فيما مضى طرفاً من كلام السلف والأئمة في الرد على هؤلاء مثل الأثر المشهور عن ابن المبارك أنه قيل له : بماذا نعرف ربنا ؟ قال : بأنه فوق سماواته ، على عرشه ، بائن من خلقه ؛ لا نقول كما تقول الجهمية : أنه ها هنا في الأرض . وقول الامام أحمد : هكذا هو عندنا . وروي عن أبي حاتم في كتاب « الرد على الجهمية » حدثنا علي بن الحسن بن مهران ، حدثنا بشار بن موسى الخفاف ،

قال جاء بشر بن الوليد الى ابي يوسف فقال له تنهاني عن الكلام وبشر المريسي وعلي الأحوال وفلان يتكلمون ؟ فقال : وما يقولون ؟ قال : يقولون الله في كل مكان . فبعث أبو يوسف وقال علي بهم ، فأتوا اليهم وقد قام بشر فجيء بعلي الأحوال والشيخ يعني الآخر ، فنظر أبو يوسف الى الشيخ وقال : لو أن فيك موضع أدب لأوجعتك ، فأمر به الى الحبس ، وضرب علي الأحوال وطوف به .

وقال ايضاً : حدثنا علي بن الحسن بن يزيد السلمي ، سمعت أبي يقول : حبس رجل في التجهم فتأب فجيء به الى هشام بن عبيد الله (١) الرازي ليمتحنه ، فقال له : أتشهد أن الله على عرشه ، بائن من خلقه ؟ قال : لا أدري ما بائن من خلقه . فقال : ردوه فانه لم يتب بعد . وقال عبد الوهاب بن عبد الحكم الوراق لما روى حديث ابن عباس : « ما بين السماء السابعة الى كرسيه سبعة آلاف نور فهو فوق ذلك » قال : من زعم أن الله هاهنا فهو جهمي خبيث ، إن الله سبحانه فوق العرش ، وعلمه محيط بالدينا والآخرة . وقال عبد الرحمن بن أبي حاتم : سألت أبي وأبا زرعة عن مذهب أهل السنة في أصول الدين ، وما أدركا عليه العلماء في جميع الأمصار ، وما يعتقدان من ذلك ، فقالا : أدركنا العلماء في جميع الأمصار حجازاً وعراقاً ومصرأً وشاماً ويمناً ، فكان من مذاهبهم أن الله على عرشه ، بائن من خلقه كما وصف نفسه ، بلا كيف ، أحاط بكل شيء علماً . وقال عثمان بن سعيد الرازي : قد اتفقت الكلمة من المسلمين أن الله فوق عرشه فوق سماواته . وقال ايضاً : قال أهل السنة : إن الله بكمالهِ فوق عرشه ، يعلم ويسمع من فوق العرش لا يخفى عليه خافية من خلقه ، لا يحجبهم عنه شيء . وقال محمد بن عثمان بن أبي شيبة في « كتاب العرش » له : ذكروا أن الجهمية يقولون : ليس بين الله وبين خلقه

حجاب — أي يحجبهم عن أن يروه — وانكروا العرش وأن يكون الله فوقه، وقالوا إنه في كل مكان . الى أن قال : فسرت العلماء ( وهو معكم ) يعنى بعلمه ، ثم تواترت الأخبار أن الله خلق العرش فاستوى عليه بذاته ، فهو فوق العرش بذاته ، متخلصاً من خلقه بانفأ منهم .

وقال عمرو بن عثمان المسكي رفيق الجنيد في كتاب « آداب المريدين والتعرف لأحوال العباد » في ( باب ما يجي به الشيطان للتائبين من الوسوسة ) أما « الوجه الثالث » الذي يأتي به للتائبين إذا هم امتنعوا عليه واعتصموا بالله فانه يوسوس لهم في أمر الخالق ليفسد عليهم أصول التوحيد ، وذكر كلاماً طويلاً الى أن قال : فهذا من أعظم ما يوسوس به في التوحيد بالتشكيك ، أو في صفات الرب بالتمثيل والتشبيه ، أو بالجدح لها والتعطيل ، وأن يدخل عليه مقاييس عظمة الرب بقدر عقولهم ، فهلكوا إن قبلوا ، وتضعض أركانهم إن لم يلجؤوا بذلك الى العلم وتحقيق المعرفة لله عز وجل من حيث أخبر عن نفسه ووصف به نفسه وما وصفه به رسوله . الى أن قال : فهو تعالى القائل أنا الله لا الشجرة ، الجائي بعد أن لم يكن جائياً لأمره ، المستوي على عرشه بعظمته وجلاله دون كل مكان (١) الذي كلم موسى تكليماً ، وأراه من آياته عظيماً ، فسمع موسى كلام الله ، الوارث لخالقه ، السميع لأصواتهم ، الناظر بعينه الى أجسامهم ، يدها مبسوطتان وهما غير نعمته وقدرته ، خلق آدم بيده . وذكر أشياء أخر . (٢)

وقال زكريا بن يحيى الساجي امام البصرة في زمانه وعنه أخذ الاشعري كثيراً مما اخذه من مذاهب أهل السنة والحديث والفقهاء قال : القول في السنة التي رأيت عليها أصحابنا أهل الحديث الذين لقيناهم أن الله على عرشه في سمائه

(١) في الحموية فوق كل مكان .

(٢) أنظر الحموية ( ص ٥٠ - السلفية ) .

يقرب من خلقه كيف شاء . وقال نظيره أبو بكر بن محمد اسحاق بن خزيمة رضي الله عنه : من لم يقر بأن الله فوق سماواته ، على عرشه ، بائن من خلقه فانه يستتاب فان تاب والاضربت عنقه ، والقي على مزبلة لثلا يتأذى بريحه أهل القبلة وأهل الذمة .

وقال ابو عبدالله بن بطة في « الابانة الكبرى » : اجمع المسلمون من الصحابة والتابعين ان الله على عرشه فوق سماواته بائن من خلقه .

وقال الحافظ ابونعيم الاصبهاني في الاعتقاد الذي جمعه : طريقتنا طريق السلف المتبعين للكتاب والسنة واجماع الأمة ، ومما اعتقدوه : أن الله سبحانه لم يزل كاملاً بجميع صفاته القديمة ، لا يزول ولا يحول ، لم يزل عالماً بعلم ، بصيراً ببصر ، سميعاً بسمع ، متكلاً بكلام ، ثم أحدث الأشياء من غير شيء ، وان القرآن كلام الله وكذلك سائر كتبه المنزلة كلامه غير مخلوق ، وان القرآن من جميع الجهات مقروء ومتلو ومحفوظاً ومسموعاً ومكتوباً وملفوظاً كلام الله حقيقة لا حكاية ولا ترجمة ، وأنه بالفاظنا كلام الله غير مخلوق ، وان الواقفة واللفظية من الجهمية . وأن من قصد القرآن بوجه من الوجوه يريد به خلق كلام الله فهو عندهم من الجهمية ، وأن الجهمي عندهم كافر . الى ان قال : وأن الاحاديث التي ثبتت عن النبي ﷺ في العرش واستواء الله عليه يقولون بها ويثبتونها من غير تكييف ولا تمثيل ، وان الله بائن من خلقه ، والخلق بائون منه ، لا يحل فيهم ، ولا يمتزج بهم ، وهو مستو على عرشه في سمائه من دون أرضه . وذكر سائر اعتقاد السلف واجماعهم على ذلك (١)

(١) وانظر الحموية ص ٤٨ وذكرها ابن القيم فقال : في رسالته في السنة . انظر ( ص ١١٠ )

وقال يحيى بن عمار السبختاني في رسالته (١) وفيه : لا نقول كما قالت الجهمية انه مداخل الأمكنة وممازج لكل شيء ولا يعلم أين هو ، بل نقول هو بذاته على العرش وعلمه محيط بكل شيء ، وسمعه وبصره وقدرته مدركة لكل شيء وهو معنى قوله ( وهو معكم أين ما كنتم ) هذا الذي قلناه أن الأمكنة غير خالية من علمه وقدرته ، وأنه مدرك لها بسمعه وبصره ، وهو بذاته على العرش سبحانه وكما قال رسول الله ﷺ .

وقال معمر بن زياد (٢) شيخ الصوفية في عصر أبي نعيم ويحيى بن عمار أحببت أن اوصي أصحابي بوصية من السنة وأجمع ما كان عليه أهل الحديث وأهل المعرفة والتصوف من المتقدمين والمتأخرين ، فذكر أشياء في الوصية . الى أن قال فيها : وأن الله استوى على عرشه بلا كيف ولا تشبيه ولا تأويل ، والاستواء معقول ، والكيف مجهول ، وأنه مستو على عرشه ، بائن من خلقه ، والخلق بائون منه ، بلا حلول ولا ممازجة ولا ملاصقة ، وأنه عز وجل سميع ، بصير ، عليم خبير ، يتكلم ، ويرضى ، ويسخط ، ويضحك ، ويعجب ، ويتجلى لعباده يوم القيامة ضاحكا ، وينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا كيف شاء بلا كيف ولا تأويل ، فمن أنكر النزول أو تأول فهو مبتدع ضال .

وقال أبو عثمان اسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني في كتاب « الرسالة في السنة » له : ويعتقد أصحاب الحديث ويشهدون أن الله فوق سمواته على عرشه كما نطق به كتابه ، وعلماء الأمة وأعيان الأئمة من السلف لم يختلفوا أن الله تعالى على عرشه ، وعرشه فوق سمواته .

(١) بالأصل الى ملك .

(٢) في الحموية ابن أحمد .

وقال ابوبكر البيهقي في « كتاب الاعتقاد » له في باب القول في الاستواء :  
قال الله تعالى : ( الرحمن على العرش استوى ) ( ثم استوى على العرش ) ( وهو  
القاهر فوق عباده ) ( يخافون ربهم من فوقهم ) ( اليه يصعد الكلم الطيب ) ( أأمنتم  
من في السماء ) أراد فوق السماء كما قال ( ولأصلبكم في جذوع النخل ) وقال  
( فسيحوا في الأرض ) يعنى على الأرض . وكل ما علا فهو سماء ، والعرش على  
السموات ، فعنى الآية : أأمنتم من على العرش . كما صرح به في سائر الآيات .  
وقال فيما كتبنا من الآيات دلالة على ابطال قول من زعم من الجهمية بأن الله  
بذاته في كل مكان . وقوله ( وهو معكم أينما كنتم ) إنما أراد بعلمه لا بذاته .

وقال ابو عمر بن عبد البر لما تكلم على « حديث النزول » قال : هذا حديث  
ثابت من النقل صحيح الاسناد لا يختلف اهل الحديث في صحته ، وهو منقول من  
طرق سوى هذه من أخبار العدول عن النبي ﷺ ، وفيه دليل على أن الله في  
السماء على العرش من فوق سبع سماوات كما قالت الجماعة ، وهو من حججهم على  
المعتزلة في قولهم . إن الله في كل مكان . قال : والدليل على صحة قول اهل الحق  
قول الله تعالى ، وذكر بعض الآيات . الى ان قال : وهذا اشهر واعرف عند  
العامة والخاصة من أن يحتاج الى أكثر من حكايته ؛ لأنه اضطرار لم يوقفهم عليه  
أحد ، ولا أنكره عليهم مسلم .

وقال ابو اسماعيل عبد الله بن محمد الأنصارى الملقب شيخ الاسلام في  
« كتاب الصفات » له « باب إثبات استواء الله على عرشه فوق السماء السابعة  
بأننا من خلقه من الكتاب والسنة » فذكر رحمه الله دلالات ذلك من الكتاب  
والسنة . إلى أن قال : ففي أخبار شتى أن الله تعالى فوق السماء السابعة على  
العرش بنفسه وهو ينظر كيف يعملون ، وعلمه وقدرته واستماعه ونظره ورحمته  
في كل مكان .

وهذا باب واسع لا يحصىه الا الله تعالى ؛ فان الذين نقلوا إجماع السلف أو إجماع أهل السنة أو إجماع الصحابة والتابعين على أن الله فوق العرش بائن من خلقه لا يحصيهم إلا الله ، وما من أحد من هؤلاء المذكورين الا وشهرته في الاسلام بالعلم والدين أعظم من أن يتسع لها هذا الموضع ، وان كان بعضهم أفضل من بعض وفي شيء دون شيء ، وما زال علماء السلف يثبتون المبينة ويردون قول الجهمية بنفيها ، مع أن نفيها بالحقيقة أو الزمان لا ينكره أحد ، وانما ينكرون المبينة بالجهة . ثم مضطربون في ثبوت الحاشية وعدمها كما تقدم ، واثبات الحاشية أقرب إلى الفطر ابتداءً من نفي المبينة والحاشية ، فلهذا كان هذا هو الذي تتظاهر به الجهمية ، وان كان منهم من يتأول قوله : إنه في كل مكان . بمعنى علمه وقدرته ؛ لكن منهم من يقول إن ذاته في كل مكان وهو قول طوائف من علمائهم وعبادهم ، حتى إنهم قالوا إنه نفس وجود الأمكنة ، ومعلوم أن في هذا من الفساد أمور كثيرة من وصف الله تعالى بالنقائص والعيوب وما هو منزّه عنه ، وقد التزم ذلك جميعه من التزمه من هؤلاء كالاتحادية ، وقالوا : إن من كماله أن يكون هو الموصوف بكل مدح وذم ولعن وشتم ، وهو الناكح والمنكوح والشاتم والمشتوم وأمثال ذلك مما هو من أعظم الكفر والسب والشتم والاحاد والحادة لرب العالمين فكان السلف يحتجون على الجهمية بما يلزم قولهم من كونه مخالطاً للأجسام المذمومة من النجاسات والشياطين .

وقد أخذ هذه الحجة عنهم من اتبعهم في ذلك من متكلمة الصفاتية ونحوهم كما ذكر القاضى ابو بكر الباقلاني في غير موضع من كتبه قال : فان قال قائل : فهل تقولون إن الله في كل مكان ؟ قيل له : معاذ الله ؛ بل مستو على العرش كما أخبر في كتابه فقال : ( الرحمن على العرش استوى ) وقال : ( إليه يصعد الكلم الطيب ، والعمل الصالح يرفعه ) وقال : ( أأنتم من في السماء أن يخسف

بكم الأرض فاذا هي تمور ) وذكر آيات أخر . إلى أن قال : ولو كان في كل مكان لكان في بطن الانسان وفه وفي الحشوش والمواضع التي يرغب عن ذكرها ، ولو وجب أن يزيد بزيادة الأمكنة إذا خلق منها ما لم يسكن ، وينقص بنقصانها إذا بطل منها ما كان ، ولصح أن يرغب اليه إلى نحو الأرض وإلى خلفنا وإلى يميننا وشمالنا ، وهذا قد أجمع المسلمون على خلافه وتخطئة قائله .

فذكر بعد ما ذكره من النصوص ثلاث حجج قياسية عقلية : « أحدها » أن ذلك يستلزم أن يكون في الأمكنة والأجسام القبيحة المذمومة كالخشوش وأن يكون في جوف الانسان وفه ، وهذا مما يعلم الانسان بفطرته وبديهة عقله أن الله سبحانه منزّه عنه ، يعلم بضرورة حسه وعقله أن الله ليس في جوفه ، وأن ذاته لا تصلح أن تلاصق النجاسات والأجواف ؛ بل ملائكته عليهم السلام مثل جبريل ونحوه قد نزّههم أن يدخلوا بيتاً فيه كلب أو جنب وإنما يحضر الحشوش الشياطين ، كما قال النبي ﷺ : « إن هذه الحشوش محتضرة » .

و « الحجة الثانية » أنه كان يجب أن يزيد بزيادة الأمكنة إذا زيد فيها بالخلق وينقص بنقصها إذا نقص منها ، وهذا على قول من يقول منهم أنه في كل مكان لا يفضل عن العالم : (١) فإن الأمكنة إذا زادت زاد وإذا نقصت نقص بالضرورة .

و « الحجة الثالثة » أن ذلك يوجب دعاه والرغبة إليه إلى جهة السفلى واليمين والشمال ، وذلك مخالف لاجماع المسلمين ؛ لأن الرغبة اليه هنا كالرغبة إليه هناك .

والأشعري قبله قد احتج في « كتاب الإبانة » المشهور بهذا التنزيه ،

(١) كذا بالأصل . وصوابه لا ينفصل .



فاحتج بتنزيهه عن أن يكون مستوياً على الأقدار على المنع أن يكون الاستواء هو الاستيلاء ، واحتج على نفي كونه في كل مكان بتنزيهه عن أن يكون في النجاسات ، وقال : وقد قال قائلون من المعتزلة والجهمية والحرورية : إن معنى قوله : ( الرحمن على العرش استوى ) أنه استولى وملك وقهر ، وأن الله في كل مكان ، وجحدوا أن يكون الله على عرشه كما قال أهل الحق ، وذهبوا في الاستواء على العرش إلى معنى القدرة ، ولو كان هذا كما قالوه كان لا فرق بين العرش والأرض السابعة السفلى ؛ لأن الله عز وجل قادر على كل شيء والأرض والسموات وكل شيء في العالم فالله قادر عليه . فلو كان الاستواء بمعنى الاستيلاء لكان الله مستوياً على العرش وعلى الأرض وعلى السماء وعلى الحشوش والانتان والاقذار ؛ لأن الله سبحانه وتعالى قادر على الأشياء كلها ، ولما لم نجد أحداً من المسلمين يقول أن الله مستو على الحشوش والأخيلية لم يحز أن يكون معنى الاستواء على العرش الاستيلاء الذي هو عام في الأشياء كلها ، ووجب أن يكون معنى الاستواء يختص بالعرش دون سائر الأشياء . قال : وزعمت المعتزلة والجهمية والحرورية أن الله عز وجل في كل مكان ، فلزمهم أن يكون في بطن مريم وفي الحشوش ، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

ويقال لهم : إذا لم يكن الله مستوياً على العرش بمعنى يختص به العرش دون غيره كما قال ذلك نقلة الآثار وكان الله في كل مكان فهو سبحانه تحت الأرض ، والأرض فوق ، والسماء فوق الأرض ، وفي هذا ما يلزمكم أن تقولوا إن الله تحت التحت والأشياء فوق ، وأنه فوق الأشياء كلها تحته ، وفي هذا ما يوجب أنه تحت ما هو ما فوقه وفوق ما هو تحته ، وهذا الحمال الفاسد المتناقض ، تعالى الله ربنا جل جلاله عن ذلك علواً كبيراً (١)

(١) العبارة مضطربة في الأصل فصحتها على كتاب « الإبانة » وبه استقام المعنى .

فاحتج ابو الحسن بما يعلم بالاضطرار أنه ليس في الأجواف والحشوش،  
وخص بطن مريم بالذكر لأن ذلك مشاركة للنصارى الذين يقولون إن الله حل  
في بطن مريم لما تدرع اللاهوت بالناسوت مع ان هذا حين تقوله علماء النصارى  
لعامتهم تنكره فطرتهم وتدفعه عقولهم لما يجدون في انفسهم من العلم الضروري  
بنفي ذلك ؛ فانهم كما قال النبي ﷺ « كل مولود يولد على الفطرة ، فابواه يهودانه  
وينصرانه ويمجسانه » فالنصارى مولودون على الفطرة التي تنكر ذلك ، ولكن  
الدين الذي وجدوا عليه آباءهم هو الذي اوجب تغيير فطرتهم . وهذه حال هؤلاء  
الجهمية اجمعين ، فما منهم من أحد الا حين يذكر قول الجهمية تنكره فطرتهم  
وترده ضرورة عقله ؛ لكن يتبع سادته وكبراءه في خلاف طاعة الرسول حتى يغيروا  
فطرتهم لأجل المذهب الذي وجد عليه آباءه وأمه أو من يجري مجرى ذلك من  
سيد مالك أو معلم أو نحو ذلك .

وهم اعنى متكلمة الصفاتية - أخذوا ما أخذوه من هذه الحجج عن السلف  
والأئمة ، وان كان في كلام السلف والأئمة ما لم يهتدوا اليه هؤلاء من التحقيق

قال الامام أحمد فيما كتبه في « الرد على الزنادقة والجهمية » : وما أنكرت  
الجهمية الضلال ان الله سبحانه على العرش قلت : لم أنكرتم أن الله سبحانه  
على العرش وقد قال سبحانه : ( الرحمن على العرش استوى ) وقال : ( ثم استوى  
على العرش الرحمن فاسأل به خبيراً ) ؟ قالوا : هو تحت الأرض السابعة كما هو على  
العرش ، فهو على العرش وفي السموات وفي الأرض ، وفي كل مكان ، لا يخلو  
منه مكان ، ولا يكون في مكان ، وتلوا آيات من القرآن ( وهو الله في السموات  
وفي الارض ) . فقلنا : عرف المسلمون أما كن كثيرة ليس فيها من عظم الرب شيء ،  
فقلنا أحشاءكم وأجوافكم وأجواف الخنازير والحشوش والاما كن القذرة ليس  
فيها من عظم الرب سبحانه وتعالى شيء .

فهذا الذي ذكره الامام أحمد متضمن اجماع المسلمين ، ويتضمن أن ذلك من المعروف في فطرتهم التي فطروا عليها . وقوله : من عظم الرب . كلمة شديدة ؛ فان اسمه العظيم يدل على العظم الذي هو قدره كما بيناه في غير هذا الموضع . وذكر الاحشاش والاجواف لأن علم المسلمين بذلك ببديهة حسهم وعقلهم ، ولأن في ذلك ما يجب تنزيه الرب عنه ؛ إذ كان من أعظم كفر النصارى دعواهم ذلك في واحد من البشر ، فكيف من يدعيه في البشر كلهم . وكذلك ما ذكره من أجواف الخنازير والحشوش والاماكن القذرة فان هذا كما تقدم مما يعلم بالضرورة العقلية الفطرية أنه يجب تنزيه الرب وتقديسه أن يكون فيها أو ملاصقاً لها أو مماساً . وتخصيص هذه الأجسام القذرة والاجواف بالذكر فيه اتباع لطريقة القرآن في الأمثال والأقيسة المستعملة في باب صفات الله سبحانه .

فان الامام أحمد ونحوه من الأئمة هم في ذلك جارون على المنهج الذي جاء به الكتاب والسنة ، وهو المنهج العقلي المستقيم ، فيستعملون في هذا الباب قياس الأولى والأخرى والتنبيه في باب النفي والاثبات ، فما وجب اثباته للعباد من صفات المدح والحمد والكمال فالرب أولى بذلك ، وما وجب تنزيه العباد عنه من النقص والعيب والذم فالرب سبحانه أحق بتنزيهه وتقديسه عن العيوب والنقائص من الخلق ، وبهذا جاء القرآن في مثل قوله : ( ضرب لكم مثلاً من انفسكم ) وفي مثل قوله : ( واذا بشر أحدكم بما ضرب للرحمن مثلاً ) وغير ذلك ، فانه احتج على نفي ما يثبتونه له من الشريك والولد بأنهم ينزهون أنفسهم عن ذلك لأنه نقص وعيب عندهم ، فاذا كانوا لا يرضون بهذا الوصف ومثل السوء فكيف يصفون ربهم به ويجعلون لله مثل السوء ؛ بل ( للذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء والله المثل الأعلى ) . ومما يشبه هذا في حقنا قول النبي ﷺ : « ليس لنا مثل السوء » ولهذا شبه الله من ذمه بالحمار تارة وبالكلب أخرى .

والأقيسة العقلية وهي الأمثال المضروبة كالتى تسمى « أقيسة منطقية ، وبراہین عقلية » ونحو ذلك استعمل سلف الأمة وأئمتها منها فى حق الله سبحانه وتعالى ما هو الواجب وهو ما يتضمن نفياً وإثباتاً بطريق الأولى ؛ لأن الله تعالى وغيره لا يكونان متماثلين فى شيء من الأشياء لافى نفي ولا فى اثبات ؛ بل ما كان من الإثبات الذى ثبت لله تعالى وغيره فانه لا يكون إلا حقاً متضمناً مدحاً وثناءً وكمالاً ، والله أحق به ليس هو فيه مماثلاً لغيره ، وما كان من النفي الذى ينفي عن الله وعن غيره فانه لا يكون إلا نفي عيب ونقص والله سبحانه أحق بنفي العيوب والنقائص عنه من المخلوق . فهذه الأقيسة العادلة والطريقة العقلية السلفية الشرعية الكاملة .

فاما ما يفعله طوائف من أهل الكلام من ادخال الخالق والمخلوقات تحت قياس أو تمثيل يتساويان فيه فهذا من الشرك والعدل بالله وهو من الظلم وهو ضرب الأمثال لله ، وهو من القياس والكلام الذى ذمه السلف وعابوه ؛ ولهذا ظن طوائف من عامة أهل الحديث والفقه والتصوف أنه لا يتكلم فى « أصول الدين » ولا يتكلم فى « باب الصفات » بالقياس العقلى وإن ذلك بدعة وهو من الكلام الذى ذمه السلف ، وكان هذا مما أطمع الأولين فيهم لما رأوهم ممسكين عن هذا كله إما عجزاً أو جهلاً وأما لاعتقاد أن ذلك بدعة وليس من الدين . وقال لهم الأولون : ردكم أيضاً علينا بدعة ؛ فان السلف والأئمة لم يردوا مثل ما رددتم . وصار أولئك يقولون عن هؤلاء إنهم ينكرون العقليات وأنهم لا يقولون بالملء قول ، واتفق أولئك المتكلمون مع طوائف من المشركين والصابئين والمجوس وغيرهم من الفلاسفة الروم والهند والفرس وغيرهم على ما جعلوه معقولا يقيسون فيه الحق تارة والباطل أخرى ، وحصل من هؤلاء تفریط وعدوان ومن هؤلاء تفریط وعدوان أوجب تفرقاً واختلافاً بين الأمة ليس هذا موضعه .

ودين الاسلام هو الوسط وهو الحق والعدل ، وهو متضمن لما يستحق ان يكون معقولا ولما ينبغي عقله وعلمه ، ومنزه عن الجهل والضلال والعجز وغير ذلك مما دخل فيه أهل الانحراف . فسلك الامام أحمد وغيره مع الاستدلال بالنصوص وبالإجماع مسلك الاستدلال بالفطرة والأقيسة العقلية الصحيحة المتضمنة للأولى ؛ وذلك ان النجاسات مما أمر الشارع باجتنابها والتنزه عنها وتوعد على ذلك بالعقاب ، كما قال ﷺ في الحديث الصحيح : « تنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه » وهذا مما علم بالاضطرار من دين الاسلام ، وهي مما فطرت القلوب على كراهتها والنفور عنها واستحسان مجانبتها لكونها خبيثة . فاذا كان العبد المخلوق الموصوف بما شاء الله من النقص والعيب الذى يجب تنزيه الرب عنه لا يجوز أن يكون حيث تكون النجاسات ، ولا أن يباشرها ويلاصقها لغير حاجة ، واذا كان الحاجة يجب تطهيرها ، ثم إنه في حال صلاته لربه يجب عليه التطهير . فاذا أوجب الرب على عبده في حال مناجاته أن يتطهر له وينزه عن النجاسة كان تنزيه الرب وتقديسه عن النجاسة اعظم واكثر للعلم بأن الرب احق بالتنزيه عن كلما ينزه عنه غيره .

وايضا : فالمعبود اعظم من العابد ، وهذا معلوم في بداية العقول ؛ لاسيما وهو سبحانه ( القدوس السلام ) والقدوس مأخوذ من التقديس وهو التطهير ، ومنه سمي القدوس قدوساً . والجهمية تدعي انها تقدسه بنفى الصفات ويسمون كلامهم « تأسيس التقديس » ومنهم من يقول بمخالطته للنجاسات ، والباقيون يلتزمون ذلك ، فهم منجسون لامقدسون . ومن أنكر الأمور في بداية العقول أن يكون العابد واجباً عليه التنزيه عن النجاسات التي تخزج منه مع أن المعبود مختلط بها ملاصق لها . واذا كان العلم بأن الرب سبحانه أحق بالتنزيه والتعظيم من العبد والمعبود أحق بذلك من العابد كان هذا القياس وأمثاله من اظهر الأقيسة في بديهية العقول ، بل قد قال تعالى لخليله : ( وطهر بيتي للطائفين والعاكفين والركع

السجود) فإذا أمر عبده بتطهير بيته الذي يطاف به ويصلى فيه واليه ويعكف عنده (١) من النجاسة ألم يسكن هو أحق بالطيب والطهارة والنزاهة من بيته وبدن عبده وثيابه .

ولهذا كان هؤلاء الاتحادية والخلولية يصفونه بما توصف به الأجسام المذمومة ويصرحون بذلك (٢) وهؤلاء من أعظم الناس كفراً وشتماً لله وسباً لله سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً . وحصل بما ذكره الأئمة أن هؤلاء الجهمية أصل قولهم الذي به يموهون على الناس إنما هو التنزيه ، ويسمون انفسهم « المنزهون » وهم أبعد الخلق عن تنزيه الله وأقرب الناس لتنجيس تقديسه ، وهذا يظهر بوجوه كثيرة ؛ لكن المذكور هنا كونهم يقولون إنه في كل مكان من الأمكنة النجسة القذرة ؛ فأى تنزيه وتقديس يكون مع جعلهم له في النجاسات والقاذورات والكلاب والخنازير ؛ بل وتصريحهم بذلك ، حتى حدثني من شهد أحذق محققهم التلمساني وآخر من طواغيهم وقد اجتاز بكل جرب ميت فقال ذلك للتلمساني : وهذا الكلب أيضاً ذلك ؟ فقال : أو ثم شيء خارج عن الذات .

وهذا التلمساني هو وسائر الاتحادية كابن عربي الطائي (٣) صاحب « الفصوص » وغيره ، وابن سبعين ، وابن الفارض والقونوي صاحب ابن عربي شيخ التلمساني وسعيد الفرغاني إنما يدعون الكشف والشهود لما يخبرون عنه وأن تحقيقهم لا يوجد بالنظر والقياس والبحث ، وإنما هو شهود الحقائق وكشفها ، ويقولون : ثبت عندنا في الكشف ما يناقض صريح العقل . ويقولون لمن

(١) بالأصل : عنه .

(٢) بحاشية الأصل : ذكر « الاتحادية » .

(٣) بالأصل ابن العربي . وهو غلط .

يسلكونه لا بد أن يجمع بين النقيضين . وأن يخالف العقل والنقل . ويقولون : القرآن كله شرك ، وإنما التوحيد في كلامنا . ويقولون : لا فرق عندنا بين الاخوات والبنات والزوجات ؛ فإن الوجود واحد ؛ لكن هؤلاء المحجوبون قالوا حرام . فقلنا حرام عليكم . ومن شعر هذا التلمساني قبحه الله :

يا عاذلي أنت تنهاني وتأمري والوجد أصدق نهاء وأمار  
فإن أطلعك وأعصى الوجد عدت عني عن العيان إلى أوهام أخبار  
وعين ما أنت تدعوني إليه إذا حققته تره النهي يا جاري

يقول أنت تدعوني إلى أن أعبد الله ولا أعبد غيره ، وما ثم غيره ؛ بل هو الذي تظنه غيراً . وقد بسطت الكلام على ذلك في غير هذا الموضع (١) .

وأصل ذلك أن علم الانسان كله إنما يحصل بطريق الاحساس والمشاهدة الباطنة والظاهرة ، أو بطريق القياس والاعتبار العقلي ، أو بطريق السمع والخبر والكلام ، كما قال تعالى : ( ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً ) والعبد الصالح يحصل له من المشاهدة الباطنة ما ينكشف له به أمور كانت مغطاة عنه ، ويفهم من كلام الله ورسوله والسلف معاني يشهدا لم يكن قبل ذلك يشهدا ؛ بل يظهر له قوله تعالى : ( سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ) ثم قال : ( أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ) أي أولم يكف بشهادته وعلمه التي أخبرهم عنها في كتابه .

وهؤلاء المنافقون المرتدون الزنادقة ومن وقع في بعض ضلالاتهم من الغالطين الضالين هم في الشهود الذي يحصل لهم ويجعلونها من جنس شهود المؤمنين مثل ما هم في المخاطبة التي تقع لهم ويجعلونها من جنس مخاطبة المؤمنين التي قال فيها

(١) انظر النقول عن هؤلاء في رده على الاتحادية والحلوية ضمن فتاويه ورسائله رحمه الله

النبي ﷺ : « إنه كان في الأمم محدثون ، فان يكن في أمتي أحد فعمر »  
وقد رواه البخاري في صحيحه من حديث ابراهيم بن سعد عن أبيه عن أبي هريرة  
عن النبي ﷺ . قال البخاري : ورواه زكريا بن أبي زائدة ، عن سعد ، عن  
أبي سلمة بن عبد الرحمن ، عن عائشة ، عن النبي ﷺ أنه كان يقول : « قد كان  
يكون في الأمم قبلكم محدثون ، فان يكن في أمتي منهم أحد فان عمر بن  
الخطاب منهم » قال ابن وهب : تفسير « محدثون » ملهون . قال ابو مسعود  
الدمشقي الصواب من حديث ابراهيم بن سعد ، عن أبي هريرة كما ذكره البخاري .  
وأما حديث ابن عجلان عن سعد فانه يقول فيه عن عائشة .

والمخاطبة التي تقع لهؤلاء المنافقين والغالطين المتشبهين بالمؤمنين هي من  
الشياطين التي تنزل على أمثالهم من كل أفاك أثيم ، ومن حديث النفس ؛ ولهذا  
يكتفرون من الشعر والكهانة التي يقتزن بأهلها الشياطين كثيراً ، قالوا لا بن عمر  
ولا بن عباس : إن المختار يزعم انه ينزل عليه . فقال صدق : ( هل أنبئكم على من  
تنزل الشياطين ) وقالوا للآخر إنه يزعم أنه يوحى إليه . فقال صدق ( وإن  
الشياطين ليوحون الى أوليائهم ليجادلوك ) فلهم وحي وتنزيل ولكن من  
الشياطين ، كما تنزل على اشباههم من السحرة والكهان وبينهم قدر مشترك في  
كثير من الأمور .

وأما المشاهدة فان أحدهم يشهد بباطنه الوجود المطلق الساري في الكون  
كله الذي لا يختص بشيء دون شيء ، وهذا شهود صحيح ؛ لكن ضلوا في ظنهم  
أن ذلك هو الله رب العالمين ، وأن ما وراء السموات والأرض شيئاً آخر حيث  
يقولون : ما فوق العرش رب ، ولا فوق العالم إله . ويقول أحدهم لو زالت  
السموات والأرض زالت حقيقة الله . فكانوا في هذا الشهود والذوق والوجود  
كما ذكرته لمن خاطبته من اهل المعرفة والتحقيق في بيان الشبهة التي ضل بها



هؤلاء مع كثرة ما فيهم من العبادة والصدق في ذلك والعلم والفضيلة ، فقلت : هم بمنزلة من شاهد شعاع الشمس فظان أن ذلك هو الشمس وليس وراء الشعاع شيء آخر أصلاً ، وجد أن يكون في الوجود شمس غير ما شهده من الشعاع ، وهذا مثل بعيد والا فالله سبحانه وتعالى اجل وأعلا وأعظم واكبر من جميع المخلوقات أن يكون نسبته اليها كنسبة الشمس إلى شعاعها ؛ ولكن هذا كما تقدم من باب قياس الأولى ؛ فانه إذا كان من شهد شعاع الشمس ووجده فظن أنها عين الشمس وحقيقتها من أعظم الجاهلين الضالين فالذى شهد وجود المخلوقات فاعتقد أن عين وجود رب العالمين هو الأرض والسموات أعظم جهلاً وضلالاً . وهؤلاء لم يكن ضلالهم فيما علموه وشهدوه من وجود رب المخلوقات ؛ ولكن في نفي ما لم يشهدوه وأنكروه من وجود رب السموات ثم ضلوا فظنوا وجود المخلوق هو وجود خالق الكائنات ، فوافقوا فرعون في ذلك النفي وامتاذاعنه بهذا الاثبات ، وهذا حال عامة الكفار وأهل البدع انما ضلالتهم في التكذيب بما لم يعرفوه من الحق لا بما علموه من الحق ؛ لكن يضمنون الى ذلك التكذيب ظنوناً كاذبة تنشأ عن الهوى يصدقون لأجلها بالباطل .

وذكر الأئمة في الرد على الجهمية ما علمه المسلمون بضرورة حسهم وعقلهم ودينهم من تنزيهه عن أن يكون في أجوافهم واحشائهم أيضاً مع ما ذكره من تنزيهه عن الانجاس ؛ لأن ذلك أقرب إلى حس الانسان وبديهية عقله ، فكما كان المعلوم مما يحسه الانسان ويعقله بديهية كان أعلم به ، لاسيما مع تكرار إحساسه به وعقله له .

وأيضاً فنبهوا بذلك على ما ذكره الله تعالى من كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم ، وإن الله تعالى حل في بطن مريم ؛ فإن هذا تكفير لكل من قال في بشر إنه الله بطريق الأولى . فمن قال في الوجود كله ذلك أكفر

وأكفر ؛ ولهذا اجتمع جماعة عظيمة بدمشق في سماع فأنشد فيه القوال شعراً لابن اسرائيل وكان شاعراً من شعراء الفقراء : في شعره ايمان وكفر ، وهدى وضلال ، وفي شعره كثير من كلام الاتحادية ؛ لكن التلمساني وابن الفارض أحذق في الاتحاد منه ، فأنشد القوال له :

وما أنت غير الكون بل أنت عينه      ويفهم هذا السر من هو ذائق

وكان هناك شيخ يعرف بالشيخ نجم الدين بن الحكيم صاحب الشيخ اسماعيل الكوراني فانسكرك ذلك ، وتلا قوله تعالى : ( لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم ) والتفت الى القوال وقال له : قل : —

وما أنت عين الكون بل أنت غيره      ويشهد هذا الأمر من هو صادق

وهي واقعة مشهورة حدثني بها غير واحد ممن شهدوها ، ولقد أحسن هذا الشيخ التالي لهذه الآية في الرد على هذا الشعر الذي هو من أقوال الملاحدة والاتحادية .

وأيضاً نهبوا بذلك على ضلال من يقول انه الله أو أن الله فيه من أهل الاتحاد والخلول الخاص ؛ فان المسلمين يملكون بضرورة حسهم وعقلهم أن الله ليس في أجوافهم ولا احشائهم .

ثم احتج الامام أحمد بالنصوص وقال : وقد أخبرنا الله أنه في السماء ، فقال سبحانه : ( أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض ) ( أم أمنتم من في السماء أن يرسل عليكم حاصباً ) الآية . وقال : ( إليه يصعد الكلم الطيب ، والعمل الصالح يرفعه ) وقال : ( اني متوفيك ورافعك الي ) وقال : ( بل رفعه الله اليه ) وقال : ( وله من في السموات ومن في الأرض ومن عنده ) وقال : ( يخافون ربهم من

فوقهم ، ويفعلون ما يؤمرون ) وقال : ( ذي المعارج تعرج الملائكة والروح اليه )  
وقال : ( وهو القاهر فوق عباده ) وقال : ( وهو العلي العظيم ) وقال فقد أخبر الله  
أنه في السماء .

ثم احتج بحجة أخرى من الاقسية العقلية ، قال : وجدنا كل شيء أسفل  
مذموماً قال الله تعالى : ( إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار ) ( وقال الذين  
كفروا ربنا أرنا الذين أضلانا من الجن والإنس نجعلهما تحت أقدامنا ليكونا  
من الأسفلين ) وهذه الحجة من باب « قياس الأولى » وهو أن السفلى مذموم في  
المخلوق حيث جعل الله أعداءه في أسفل السافلين ، وذلك مستقر في فطر العباد ،  
حتى إن أتباع المضلين طلبوا أن يجعلهم تحت أقدامهم ليكونوا من الأسفلين .  
وإذا كان هذا مما ينزه عنه المخلوق ويوصف به المذموم المغيب من المخلوق فالرب  
تعالى أحق أن ينزهه ويقده عن أن يكون في السفلى أو يكون موصوفاً بالسفلى هو  
أشياء منه ، أو يدخل ذلك في صفاته بوجه من الوجوه ؛ بل هو العلى الأعلى بكل  
وجه ؛ ولهذا يروى عن بشر المريسي انه كان يقول في سجوده : سبحان ربي  
الأسفل . وكذلك بلغني عن طائفة من أهل زماننا أن منهم من يقول : إن  
يونس عرج به إلى بطن الحوت كما عرج بمحمد إلى السماء ، وانه قال :  
« لاتفضلوني على يونس » وأراد هذا المعنى . ، وقد بينا كذب هذا الحديث  
وبطلان التفسير في غير هذا الموضع (١) .

وهذه الحجة التي احتج بها الأئمة أجود من حجة التناقض التي احتج بها  
أبو الحسن ؛ فانه يرد على تلك الأصول ما لم يرد على هذه حيث يمكن ان يقال :  
هو يجمع بين ما يتناقض في حق غيره ، كما قيل لأبي سعيد الخراساني : بما ذا عرفت

ربك ؟ قال بالجمع بين النقيضين ، ثم تلا قوله تعالى : ( هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم ) وأما هذا القياس « قياس الأولى » ووجوب تنزيه الرب عن كل نقص ينزه عنه غيره ويدم به سواء ، فهذا فطري ضروري متفق عليه .

ثم ذكر أحمد حجة أخرى عقلية قياسية قال : وقلنا لهم : اليس تعلمون أن ابليس مكانه مكان ، ومكان الشياطين مكانهم مكان ؛ فلم يكن الله ليجتمع هو وابليس في مكان واحد . وهذا التنزيه عن مجامعة الخبيث والنجس من الأحياء نظير التنزيه عن مجامعة الخبيث والنجس من الجمادات ؛ ولهذا نهي عن الصلاة في المواطن التي تسكنها الشياطين كالحمام والحش وأعطان الابل ونحو ذلك وان كان المكان ليس فيه من النجاسات الجامدة شيء ؛ بل أرواث الابل طاهرة ؛ بل قد ثبت عن النبي ﷺ في الصحيح من غير وجه أنه ذكر أن الكلب يقطع الصلاة ، وخصه في الحديث الصحيح بالأسود ، وقال إنه شيطان لما سئل عن الفرق بين الأحمر والأبيض والأسود فقال : « الأسود شيطان » وفي الصحيح عنه أنه قال : « ان الشيطان تفلت علي البارحة فاراد أن يقطع علي صلاتي ، فامكنني الله منه فاخذته فذعته » ولهذا أمر النبي ﷺ بمقاتلة المار بين يدي المصلي وقال : « إن معه القرين » فأما مرور الانسي فقد قال ابن مسعود : إنه يذهب بنصف أجر الصلاة . وأما شيطان الجن فقد قال طائفة من الفقهاء من أصحاب أحمد وغيرهم إنه يقطع الصلاة إذا علم ذلك كما يقطعها الكلب الاسود البهيم الذي هو شيطان الدواب .

وأيضاً فالشيطان ملعون رجيم كما قال تعالى : ( وان يدعون إلا شيطاناً مريداً لعنه الله ) وقد أخبر سبحانه وتعالى ان الشياطين ترجم بالشهب لثلاث تشرق السم

من الملائكة ، فقال تعالى : ( إنا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب وحفظاً من كل شيطان مارد . لا يسمعون إلى الملائ الأعلى ويقذفون من كل جانب دحوراً ولهم عذاب واصب . إلا من خطف الخطفة فأتبعه شهاب ثاقب ) .

وقد أمر الله عباده بالاستعاذة من الشيطان فقد قال لكبيرهم في السماء . ( أخرج منها مذموماً مدحوراً لمن تبعك منهم لأملأن جهنم منكم أجمعين ) وقد قال النبي ﷺ لبعض عباد الله وهو عمر بن الخطاب : « ما رآك الشيطان سالكاً فجاً إلا سلك فجاً غير فجك » وقد أخبر الله في كتابه عن هرب الشيطان من الملائكة حيث قال : ( واذ زين لهم الشيطان أعمالهم وقال لا غالب لكم اليوم من الناس وإني جار لكم ، فلما تراءت الفئتان نكص على عقبيه وقال إني بريء منكم إني أرى ما لا ترون إني أخاف الله والله شديد العقاب ) . فإذا كان ملمونا مبعداً مطروداً عن أن يجتمع بملائكة الله أو يسمع منهم ما يتكلمون به من الوحي فمن المعلوم أن بعده عن الله أعظم وتنزه الله وتقديسه عن قرب الشياطين . فإذا كان كثير من الأمكنة مملوءاً وكان تعالى في كل مكان كان الشياطين قريبين منه غير مبعدين عنه ولا مطرودين بل كانوا متمكنين من سماع كلامه منه دع الملائكة ، وهذا يعلم بالاضطرار وجوب تنزه الله وتقديسه عنه أعظم من تنزيه الملائكة والأنبياء والصالحين وكلامه الذي يبلغه هؤلاء ومواضع عباداته ؛ فان نفسه أحق بالتنزيه والتقديس عن جميع هذه الأعيان الخلوقة ومن كلامه الذي يتلوه هؤلاء .

ثم أجاب الامام أحمد عن حجتهم . فقال : وأما معنى قوله تبارك وتعالى : ( وهو الله في السموات وفي الأرض ) يقول : هو إله من في السموات وإله من في

الأرض ، وهو على العرش ، وقد أحاط بعلمه ما دون العرش ، لا يخلو من علم الله مكان ؛ ولا يكون علم الله في مكان دون مكان ، وكذلك قوله تعالى : ( لتعلموا أن الله على كل شيء قدير ، وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً )

ثم ذكر الامام أحمد حجة اعتبارية عقلية قياسية لامكان ذلك هي من « باب الأولى » قال : ومن الاعتبار في ذلك لو أن رجلاً كان في يده قدح من قوارير صاف وفيه شيء كان بصر ابن آدم قد أحاط بالقدح من غير أن يكون ابن آدم في القدح ، فالله سبحانه له المثل الأعلى قد أحاط بجميع خلقه من غير أن يكون في شيء من خلقه . قلت وقد تقدم أن كل ما يثبت من صفات الكمال للخلق فالخالق أحق به وأولى . فضرب أحمد رحمه الله مثلاً وذكر قياساً وهو أن العبد إذا أمكنه أن يحيط بصره بما في يده وقبضته من غير أن يكون داخل فيه ولا محاشياً له فالله سبحانه أولى باستحقاق ذلك واتصافه به ، وأحق بأن لا يكون ذلك ممتنعاً في حقه . وذكر أحمد في ضمن هذا القياس قول الله تعالى : ( وله المثل الأعلى ) مطابق لما ذكرناه من أن الله له قياس الأولى والأخرى بالمثل الأعلى ؛ إذ القياس الأولى والأخرى هو من المثل الأعلى . وأما المثل المساوي أو الناقص فليس لله بحال . ففي هذا الكلام الذي ذكره واستدل به هذه الآية تحقيق لما قدمناه من أن الأقيسة في باب صفات الله وهي أقيسة الأولى كما ذكره من هذا القياس ؛ فإن العبد إذا كان هذا الكمال ثابتاً له فالله الذي له المثل الأعلى أحق بذلك .

ثم ذكر قياساً آخر فقال : وخصلة أخرى لو أن رجلاً بنى داراً بجميع مرافقها ثم أغلق بابها وخرج منها كان لا يخفى عليه كم بيت في داره وكم سعة كل بيت من غير أن يكون صاحب الدار في جوف الدار فالله سبحانه له المثل الأعلى قد أحاط

بجميع ما خلق وقد علم كيف هو وما هو من غير أن يكون في جوف شيء مما خلق . وهذا أيضاً قياس عقلى من قياس الأولى قرر به امكان العلم بدون المخالطة ؛ فذكر أن العبد إذا فعل مصنوعاً كدار بنهاها فانه يعلم مقدارها وعدد بيوتها مع كونه ليس هو فيها لكونه هو بنهاها ، فالله الذي خلق كل شيء أليس هو أحق بأن يعلم مخلوقاته ومقاديرها وصفاتها وان لم يكن فيها محاشياً لها ، وهذا من أبين الأدلة العقلية . وهذان القياسان « أحدهما » لاحاطته بخلقه إذ الخلق جميعاً في قبضته وهو محيط بهم ببصره . و « الثانى » لعلمه بهم ؛ لانه هو الخالق كما قال سبحانه : ( الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ) .

وهؤلاء الجهمية نفاة الصفات كثيراً مما يجمعون ( ١ ) بين نفي علوه وكونه فوق العالم وبين الريب في علمه ؛ فان كثيراً منهم مستريب في علمه ، لاسيما من تفلسف منهم : فتارة يقولون : لا علم له . وتارة يقولون : لا يعلم الانفسه . وتارة يقولون : إنما يعلم غيره على وجه كلي . ولهم من الاضطراب في « مسألة العلم » ما هو نظير اضطرابهم في علوه وفوقيته . وكان ما ذكره الله في كتابه وما كان عليه سلف الأمة وأئمتها من الجمع بين هذين ردّاً لضلال هؤلاء في الأمرين ، كما قال تعالى : ( هو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش ، يعلم مايلج فى الأرض وما يخرج منها ، وما ينزل من السماء وما يعرج فيها ، وهو معكم اينما كنتم ، والله بما تعملون بصير ) وهؤلاء جاحدون . أو مستريبون بأنه فوق العرش وبأنه معنا أينما كنا . ومن هؤلاء طوائف موجودون وان كان لهم من الفضيلة والذكاء ما تميزوا به على من لم يشركهم فى ذلك ، ولهم من السمعة والرياسة ما لهم ، ففيهم من الجهل والنفاق هذا وغيره ، ولا حول ولا قوة الا بالله .

قال الامام احمد : وما تأول الجهمية من قول الله تعالى : ( ما يكون من  
نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ، ولا خمسة إلا هو سادسهم ) الآية . قالوا : ان الله  
عز وجل معنا وفينا . فقلنا : لم قطعتم الخبر من أوله ؟ إن الله يقول : ( ألم تر  
أن الله يعلم ما فى السموات وما فى الأرض ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم )  
يعنى أن الله يعلمه رابعهم ( ولا خمسة الا هو سادسهم ، ولا ادنى من ذلك ولا اكثر  
إلا هو معهم ) يعنى بعلمه فيهم ( اينما كانوا ثم ينبؤهم بما عملوا يوم القيامة إن الله  
بكل شيء عليم ) يفتح الخبر بعلمه ويختم الخبر بعلمه .

ثم ذكر حجتين عقليتين على مباينته فقال : ويقال للجهمى ان الله إذا كان  
معنا بعظمة نفسه فقل له : هل يغفر الله لكم فيما بينكم وبين خلقه ؟ فان قال :  
نعم . فقد زعم أن الله بائن من خلقه وان خلقه دونه ، وان قال : لا . كفر . وذلك  
أن من أثبت أن شيئاً بين الله وبين خلقه فقد جعله مبايناً ، فان «المباينة» و «البين»  
من اشتقاق واحد ، واذا كان شيء بين شيئين فالثلاثة مباينة بعضها عن بعض ،  
وهذا الوسط من هذا وهو ما بينه وبين هذا هو مباينته ، ومباين المباينين اولى  
ان يكون مبايناً .

وقد ذكر فى كتابه انه يجب بعض خلقه عنه فقال تعالى : (وما كان لبشر  
أن يكلمه الله الا وحياً أو من وراء حجاب ) وقال : ( كلا انهم عن ربهم  
يومئذ لمحجوبون ) واختصاص بعض خلقه بالحجاب يمنع أن يكون الجميع  
محجوبين . واذا كان البعض محجوباً والبعض ليس محجوباً امتنع ان يكون فيهم  
كلهم ، لان نسبتهم اليه حينئذ تكون نسبة واحدة ، ووجب ان يكون بينه وبين  
بعضهم حجاباً ، وذلك يقتضى المباينة كما تقدم .



ومثل هذا قوله : ( ثم ردوا الى الله مولاهم الحق ) وقوله : ( ولو ترى إذ وقفوا على ربهم ) وقوله : ( وعرضوا على ربك صفاً لقد جثثونا كما خلقناكم أول مرة ) ( ولو ترى إذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم ) فلفظ «إليه» و«عنده» و«عليه» بحيث يكون بعض الخلق مردوداً إليه وبعضهم موقوفاً عليه ومعروضاً عليه وبعضهم ناكسوا رؤسهم عنده يقتضى أن الخلق ليسوا كلهم كذلك ، وأنهم قبل ذلك لم يكونوا كذلك ، وأنهم مباينون له منفصلون عنه ، وأنه بحيث يكون شيء عنده ويرد شيء إليه ويعرض ، ولو كانت ذاته مختلطة بذواتهم لامتنع ذلك ، وهذا يقتضى مباينته وامتيازته واختصاصه بجهة واحد ، وبطلان قول من يقول إن ذاته مختلطة بذواتهم ، أو يجعل الموجودات لا تختلف نسبتها إليه بل ما فوق السماء كما تحتها ، وعلى قول هذا يمتنع لقاء والعروج إليه والرد إليه والوقوف عليه والعرض عليه وأمثال ذلك مما دل عليه القرآن وعلم بالاضطرار من دين الاسلام ؛ ولهذا يعملون ما جعل له في هذه الآيات انما هو لبعض المخلوقات إما ثوابه وإما عقابه واما غير ذلك ، أو يعملون ذلك عبارة عن حصول العلم به وأمثال ذلك من التأويلات التي هي من جنس تأويل القرامطة .

قال الامام أحمد : واذا أردت أن تعلم أن الجهمي كاذب على الله تعالى حين زعم أنه في كل مكان ولا يكون في مكان دون مكان فقل له : أليس كان الله ولا شيء ؟ فسيقول : نعم . فقل له : حين خلق الشيء هل خلقه في نفسه ، أو خارجاً عن نفسه ؟ فانه يصير إلى ثلاثة أقاويل : واحد منها إن زعم أن الله خلق الخلق في نفسه . كفر حين زعم أنه خلق الجن والشیاطين وابلis في نفسه . وإن قال : خلقهم خارجاً عن نفسه ثم دخل فيهم . كان هذا أيضاً كفراً حين زعم أنه في كل مكان وحش قدر رديء . وإن قال : خلقهم خارجاً عن نفسه ثم لم يدخل فيهم . رجع عن قوله كله أجمع . وهو قول أهل السنة . وهذه الحجة

التي ذكرها الامام أحمد مبناها على أنه يخلو ( ١ ) عن المباينة للخلق والحايثة لهم . وهذا كما أنه معلوم بالفطرة العقلية الضرورية كما تقدم ؛ فان الجهمية كثيراً مما يضطرون ( ٢ ) الى تسليم ذلك . كقوله إنه في كل مكان . ولأن الخروج عن هذين القسمين مما تنكره قلوبهم بفطرتهم ومما ينكره الناس عليهم .

واذا كان كذلك فالامام أحمد بنى الحجة على أن الله تعالى كان وحده متميزاً عن الخلق ، وهذا مخاطبة للمسلمين وسائر أهل الملل الذين يقولون بأنه خلق السموات والأرض في ستة أيام ، وأنها محدثة بعد أن لم تكن . فان الأمر اذا كان كذلك فمن أثبت محايثته للخلق أثبت محايثته بعد أن لم تكن محايثة ؛ بخلاف ما لو لم يقر بذلك فانه لا يثبت انفراده ومباينته أصلاً ، وهذا لا ريب أنه اعظم كفراً وجحوداً للخالق كما تفعله الاتحادية من هؤلاء ؛ فان هؤلاء كثيراً إما أن يكونوا متفلسفة ؛ لكن المتفلسفة الضالون يقولون بقدم العالم إما معلولاً عن علة واجبة كما يقوله ارسطو وذووه وإما غير معلول كما يقوله غيرهم ، وهؤلاء ضمو الى ذلك أنه هو العالم أو في العالم . وأولئك الجهمية الذين ناظرهم الامام أحمد وأمثاله كانوا أقرب الى العقل والدين ؛ فانهم لم يـكونوا يقولون إنه عين الموجودات ، ولا يقولون إنه لم يزل محايثاً لها ، ولا كانوا يظهرين أنه ليس بمباين للعالم ولا محايث له ؛ بل يقولون بنفي الاختصاص بالعرش بقولهم : إنه في كل مكان ، ولا يسكون في مكان دون مكان . واذا كان وحده ثم خلق الخلق فاما أن يقولوا إنه محل الخلق ، أو يقولوا إنه حل في الخلق ، أو يقولوا إنه ليس بحال ولا محل . فهذه القسمة حاصرة كما ذكره أحمد أنه لا بد من قول من هذه الأقوال الثلاثة ؛ فان جعلوه محلاً للمخلوقات فقد جمعوا ابليس والشياطين

(١) لعله : لا يخلو .

(٢) لعله : ما يضطرون .

والنجاسات مما يبعد عن الله ملعون مطرود جعلوه في جوف الله ، وذلك كفر .  
وإن جعلوه حالا فيها فقد جعلوه حالا في كل مكان يتنزه عن مقاربتة وملاصقته  
والقرب منه ، وذلك أيضاً كفر كما تقدم .

وفرق الامام أحمد في كونه محلاً وكونه حالا بين الخبيث الحي ، وبين  
الخبيث الموات الجامد . فذكر في « القسم الأول » الخبيث الحي وهم الشياطين  
وفي « الثاني » الخبيث الجامد وهي النجس الرديء ؛ لأنه في هذا القسم يكون  
التقدير أن المخلوق أمكنة له ومحل ، والمكان والحل في شأنه أن لا يكون من  
الحيوانات ، فالزعم المكان من الأجسام النجسة الخبيثة القذرة . وفي القسم  
الأول ذكر أنه هو الحل والمكان ، فذكر المتمكن في المكان الحال فيه ،  
والعادة أن الحيوانات تكون في الأمكنة ، فالحيوان يتحرك في المكان وإليه ،  
ليس المكان هو يتحرك الى الحيوان يجيء إليه . وإذا اتنى هذان القسمان بقي  
القسم الثالث وهو أنه سبحانه وتعالى خلق المخلوق خارجاً عن نفسه ثم لم يدخل  
فيهم ، وهو الحق الذي عليه أهل السنة والجماعة وعموم الخلائق من كل ذي  
فطرة سليمة .

قال الامام أحمد : بيان ما ذكر الله في القرآن ( وهو معكم ) وهذا على  
وجوه : قول الله تعالى لموسى : ( اننى معكما أسمع وأرى ) يقول في الدفع عنكما .  
وقال تعالى : ( ثاني اثنين إذ هما في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا )  
يعنى في الدفع عنا . وقال : ( والله مع الصابرين ) يعنى في النصرة لهم على عدوهم .  
وقوله : ( واتم الأعلون والله معكم ) في النصرة لكم على عدوكم . وقال سبحانه  
( وهو معهم إذ يبيتون ما لا يرضى من القول ) يقول بعلمه فيهم . وقوله : ( كلا  
إن معي ربي سيهدين ) يقول في العون على فرعون .

قال : فلما ظهرت الحجة على الجهمي بما ادعى على الله عز وجل أنه مع خلقه قال : هو في كل شيء غير مماس للشيء ، ولا مباين منه . فقلنا : إذا كان غير مباين أليس هو مماس ؟ فلم يحسن الجواب ، فقال بلا كيف . نخدع الجهال بهذه الكلمة موه عليهم . فقلنا له : إذا كان يوم القيامة أليس انما هو الجنة والنار والعرش والهواء ؟ قال : بلى . قلنا فأين يكون ربنا ؟ قال : يكون في كل شيء كما كان حيث كانت الدنيا . فقلنا : فان مذهبكم ان ما كان من الله على العرش فهو من العرش ، وما كان من الله في الجنة فهو في الجنة ، وما كان من الله في النار فهو في النار ، وما كان من الله في الهواء فهو في الهواء . فعند ذلك تبين للناس كذبهم على الله عز وجل .

فذكر الامام احمد بعد (١) تفسير المعية التي احتجوا بها من جهة السمع حجتين عقليتين ، فذكر قول الجهمية انه في كل شيء غير مماس للاشياء ولا مباين لها وهذا قول الجهمية الذين ينفون مباينته ، ثم يبقون مع ذلك مماسته ، فيقولون هو في كل مكان ، والصنف الآخر كالمؤسس ينفون مباينته الحقيقية وإن قالوا إنهم يثبتون مباينته بالحقيقة الزمان ؛ فان اولئك أيضاً وإن نفوا المباينة فانهم يثبتونها بالحقيقة والزمان ، فكلا الطائفتين يقولون انهم يثبتون مباينته لكن ينفون أن يكون خارج العالم . وكل من الصنفين خصم للآخر فيما يوافقه عليه الجماعة . فالأولون يقولون كما تقول الجماعة إنه إذا لم يكن مبايناً للعالم بغير الحقيقة والزمان كان محايثاً له خلافاً للطائفة الأخرى ، ثم يقول بما تقول به الأخرى : وليس بمباين للعالم بغير الحقيقة والزمان ، فيلزم أن يكون محايثاً له . والآخرون يقولون اذا كان محايثاً للعالم كان مماساً له كما تقول الجماعة خلافاً لتلك الطائفة ، ثم يقولون مع

الجماعة : وليس بماس للعالم فيلزم أن لا يكون فيه ، ولا مبايناً له بغير الحقيقة والزمان فلا يكون خارجاً عنه .

واحد رحمه الله ذكر ما يعلم بضرورة العقل من انه إذا كان فيه وليس بمباين فانه لا بد أن يكون مماساً له ؛ فانه لا يعقل كـ... الشيء في الشيء إلا مماساً له ، أو مبايناً له . فانه لما كان خطابه مع الجهمية الذين يقولون إنه في كل مكان ذكر أنه لا بد من الماسة أو المباينة على هذا التقدير وهو تقدير الحاشية ؛ فان اولئك لم يكونوا يفكرون دخوله في العالم وانما ينكرون خروجه . وذكر دعوى الجهمية بنفي هذين النقيضين . قال : فقلنا اذا كان غير مباين أليس هو مماس ؟ قال : لا . قال : فكيف يكون في كل شيء غير مماس ؟ ! يقول أحمد : ان هذا لا يعقل ، فكيف يكون ذلك ؟ ! وذكر ان الخصم لم يحسن الجواب عن ذلك ؛ فانه لا يمكنه أن يذكر ما يعقل كونه في كل شيء وهو مع ذلك غير مماس . فلما كان هذا غير معقول لجأ الخصم الى ان قال بلا كيف . قال احمد رحمه الله : نخدع الجهال بهذه الكلمة موه عليهم .

فبين أحمد أن هذه الكلمة إنما يقبلها الجهال فينخدعون بها ؛ لأنهم يعتقدون أن ما ذكره هذا ممكن وأن لم نعلم نحن كيفيته ؛ وإنما كانوا جهالاً لأنهم خالفوا العقل والشرع ، وقبلوا ما لا يقبله العقل ، واعتقدوا هذا من جنس ما أخبر به الشارع من الصفات التي لا نعلم نحن كيفيتها . والفرق بينهما من وجهين :

« أحدهما » أن الله ورسوله عالم صادق فيما أخبر به عن نفسه وهو أعلم من عباده ، فاذا أخبرنا بأمر فقد علمنا صدقه في ذلك ، وعلمنا مما أخبرنا به ما أفهمناه ، وما لم نعلم كيفيته من ذلك لا يضرنا عدم علمنا به بعد أن نعلم صدق الخبر .

وأما هؤلاء فأنما يدعون ما يقولونه بالعقل لا يثبتونه بالشرع ، فإذا كان العقل الذي به يعتصمون لا يقبل ما يقولونه ولا يثبت به بل ينفيه كان ما يقولون باطلا ، ولم يكن لهم به علم ، وكانوا أسوأ حالا ممن استشهد بشاهد فكذبه أو نزع بآية ليحتج بها وكانت حجة عليه إذ كان مفزعهم العقل ، والعقل عليهم لاهم .

وهذا الذي ذكره الامام أحمد هو كما ذكرناه على كلام هذا المؤسس ونحوه من أنهم يدعون بالعقل ما لا يقبله العقل بل يرده ، كدعواهم وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه ، كما قال اخوانهم بوجود موجود في العالم لا مباين العالم ولا مماس له . ثم ان صنف المؤسس وهذا الصنف الآخر كل منهما يقول بأن الاهليات تثبت على خلاف ما يعلمه الناس ، وتثبت بلا كيفية ، ويدعون ذلك فيما يثبتونه بالعقل ، والعقل نفسه لا يقبل ما يقولونه بل يرده بضرورته وفطرته ، فضلا عن قياسه ونظره .

« الوجه الثانى » أن الشارع لم يخبر بما يعلم بالعقل بطلانه ولا بما يحيله العقل حتى يكون نظيراً لهذا ، وهؤلاء ادعوا ما يرده العقل ويحيله ؛ فلهذا كان ما أخبر به الشارع يقال له : والكيف مجهول . ويقال فيه : بلا كيف . لعدم امتناعه في العقل . وهؤلاء الجهمية ادعوا محالا في العقل فلم يقبل منهم بلا كيف ؛ ولهذا قال الامام أحمد : أنه خدع الجاهل بهذه الكلمة موه عليهم حيث لم يثبتوا الفرق بين خبر الشارع وبين كلام هؤلاء الضلال ، ولم يثبتوا الفرق بين ما يقبله العقل ويرده . وهذا الذى ذكره أحمد عنهم من قولهم : هو فيه غير مباين ولا مماس ، وقول الآخرين الذين منهم المؤسس : لا داخله ولا خارجه . قد علم بالفطرة الضرورية أنه خروج عن النقيضين ، كما علم مثل ذلك في قول سائر الجهمية من الملاحدة والباطنية ونحوهم حيث قالوا : هو لا حي ولا ميت ، ولا عاجز ولا قادر ،

ولا عالم ولا جاهل . وكلام هؤلاء كلهم من جنس واحد يتضمن الخروج عن  
القيضين ، ويتضمن تعطيل ما يستحقه الباري . وحقيقته تعطيل ذاته بالكلية  
وتعطيل معرفته وذكره وعبادته بحيث مانعه من ذلك .

(١) فان قيل ما ذكره الامام أحمد وقدرتموه من امتناع كونه في العالم غير  
مباين ولا مماس معارض بما يذكره المؤلف عن أهل الاثبات من أصحاب الامام  
أحمد وغيرهم القائلون بأنه فوق العرش ؛ فانهم يقولون هو فوق العرش غير مباين  
ولا مماس ، فما الفرق بين الموضعين ؟ قيل : هؤلاء الذين يقولون هذا انما  
يقولونه لأنهم يقولون انه فوق العرش وليس بجسم ، وهذا قول الكلالية وأئمة  
الأشعرية وطوائف ممن اتبعهم من أهل الفقه وغيرهم . وطوائف كثيرة من أهل  
الكلام والفقه يقولون : بل هو مماس للعرش . ومنهم من يقول : هو مباين له .  
ولأصحاب أحمد ونحوهم من أهل الحديث والفقه والتصوف في هذه المسألة ثلاثة  
أقوال : منهم من يثبت الماسة كما جاءت بها الآثار . ثم من هؤلاء من يقول  
إنما أثبت إدراك اللمس من غير ماسة للمخلوق ؛ بل أثبت الإدراكات الخمسة له ،  
وهذا قول أكثر الأشعرية والقاضي أبي يعلى وغيره فلم في المسألة قولان كما تقدم  
بيانه ، وعلى هذا فلا يرد السؤال . ومنهم من أحسب أحمد وغيره من ينفي الماسة ،  
ومنهم من يقول لا أثبتها ولا أنفيها فلا أقول هو مماس مباين ولا غير مماس  
ولا مباين .

وهذه « المباينة » التي تقابل « الماسة » أخص من المباينة التي تقابل  
الحاشية ؛ فان هذه العامة متفق عليها عند أهل الاثبات ، وهي تكون للجسم مع  
الجسم وللجسم مع العرض . وأما التي تقابل الماسة فانها لا تكون له مع العرض

---

(١) في الحاشية عنوان « فائدة » في الكلام على المباينة والممارسة والحاشية .

والعرض يحايث الجسم فلا يباينه المباينة العامة . وأما الخاصة فلا يقال فيها مباينة ومماس ، فامتناع خلوه عن المباينة العامة والحايثة أولى ؛ فان المباينة الخاصة والمماس نوعان للمباينة العامة ، فاذا امتنع رفع النوع فامتناع رفع الجنس أولى ، وليس هذا موضع الكلام في هذه الأقوال .

ولكن نذكر جواباً عاماً فنقول : كونه فوق العرش ثبت بالشريعة المتواترة واجماع سلف الأمة مع دلالة العقل ضرورة ونظراً أنه خارج العالم ، فلا يخلو مع ذلك : إما أن يلزم أن يكون مماساً أو مبايناً ، أو لا يلزم . فان لزم أحدهما كان ذلك لازماً للحق ، وللازم الحق حق ، وليس في مماسه للعرش ونحوه محذور كما في مماسه لكل مخلوق من الفجاسات والشياطين وغير ذلك ؛ فان تنزيهه عن ذلك إنما أثبتناه لوجوب بعد هذه الأشياء عنه ، وكونها ملعونة مطرودة ، لم تثبت لاستحالة المماس عليه ، وتلك الأدلة منتفية في مماسه للعرش ونحوه ، كما روي في مس آدم وغيره ، وهذا جواب جمهور أهل الحديث وكثير من أهل الكلام . وان لم يلزم من كونه فوق العرش أن يكون مماساً أو مبايناً فقد اندفع السؤال . فهذا الجواب هنا قاطع من غير حاجة الى تغيير (١) القول الصحيح في هذا المقام وبين من قال إنه فوق العرش ليس بمباين كما يقوله من السكلاية والأشعرية من يقول ومن اتبعهم من أهل الفقه والحديث والتصوف والحنبلية وغيرهم : إن كان قولهم حقاً فلا كلام . وإن كان باطلاً فليس ظهور بطلانه (٢) موجود قائم بنفسه مع وجود قائم بنفسه أنه فيه ليس بمماس ولا مباين له ، وأنه ليس هو فيه ولا هو خارجاً عنه .

(١) وتتحمل نقض .

(٢) يبدو أن في الكلام سقطاً تقديره كظهور بطلان . كما تقدم .



ثم ذكر احمد « الحجة الثانية » فقال : قلنا لهم اذا كان يوم القيامة أليس انما الجنة او النار والعرش والهواء الى آخره . فبين أن موجب قولهم أن يكون بعضه على العرش وبعضه في الجنة وبعضه في النار وبعضه في الهواء ؛ لأن هذه هي الأمكنة التي ادعوا أن الله فيها ، فيتبعض ويتجزى بتبعض الأمكنة وتجزئها وذكر انه عند ذلك تبين للناس كذبهم على الله ؛ لان الناس في الدنيا آمنوا بالغيب و بأمور أخرى لم يروها في الدنيا وسوف يرونها في الآخرة ، فاذا ظهر لهم أن هؤلاء يقولون إنه يكون في الآخرة كما كان في الدنيا متجزئاً متجزئاً لم يمكن أن يراه أحد ولا أن يحاith أحداً ولا أن يختص أوليائه بالقرب منه دون أعدائه ؛ بل يكون في النار مع أعدائه كما هو في الجنة مع أوليائه . فظهر بذلك من كذبهم على الله ما لم يظهر بما ذكره في أمر الدنيا .

وقال عبدالعزيز السكتاني في رده على الجهمية بعد أن بين انه على العرش ، وأجاب عما احتجوا به ، ثم قال : ولكن يلزمك انت ايها الجهمي أن تقول : إن الله عز وجل محدود حوته الا ما كن إذ زعمت في دعواك انه لا يعقل شيء في مكان الا والمكان قد حواه ، كما تقول العرب : فلان في البيت والماء في الحب والبيت قد حوى فلانا ، والحب قد حوى الماء . ويلزمك اشنع من ذلك لأنك قلت أفضع مما قالت به النصارى ، وذلك أنهم قالوا إن الله حل في عيسى ، وعيسى بدن انسان واحد ، وكفروا بذلك ، وقيل لهم ما أعظمتم الله إذ جعلتموه في بطن مريم . وأنتم تقولون انه في كل مكان وفي بطون النساء كلهن و بدن عيسى وابدان الناس كلهم . ويلزمك ايضاً أن تقول انه في اجواف الكلاب والخنفاير لأنها أما كن وعندك انه في كل مكان ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

فلما شنت مقالته قال اقول ان الله في كل مكان لا كالشيء في الشيء ولا كالشيء على الشيء ولا كالشيء مع الشيء خارجاً عن الشيء ولا مبايناً للشيء .  
يقال له : أن اصل قولك القياس والمعقول فقد دلت بالقياس والمعقول على انك لا تعبد شيئاً ؛ لأنه إذا كان شيئاً ما خلا في القياس والمعقول أن يكون داخلاً في الشيء او خارجاً عنه ، فلما لم يكن في قولك شيئاً استحال أن يكون كالشيء في الشيء او خارجاً عن الشيء ، فوصفته لعمرى ملتبساً لا وجود له ، وهو دينك وأصل مقالتك التعطيل .



آخر المجلد الثاني





## فهرس المجلد الثانى

رقم الصفحة	الموضوع
٥	« الفصل الرابع » فى اقامة البراهين على أنه ليس مختصاً بحيز وجهة بمعنى انه يصح ان يشار اليه .
٥	ما ذكره الرازى هنا يتضمن النفي المطلق وهو صريح قول الجهمية والمعتزلة .
٥	مذاهب الجهمية : متكلميهم ، وعبادهم .
٦	مذهب غلاتهم اغلظ ، فيهم استكبار عن العبادة . وعبادهم فيهم اشراك .
٨	اختلاف اليهود والنصارى فى دين الله كان بغياً لا جهلاً .
٩	مشابهة متكلمة الجهمية لليهود . ومشابهة متعبدتهم للنصارى
٩	فى هذا الفصل ينفصل أهل التوحيد من أهل الألحاد . قول أهل التوحيد ان الله فوق العرش .
١٠	لفظ الجسم والمتحيز لا يدل على مدح الرب وتمييزه عن غيره فلم يثبت السلف ؛ بخلاف أسمائه الحسنى .
١١	ولا نفوا مضمونهما لان نفيه باطل ، كأسمائه المقيدة .
١١	المبطل لا يصادم لفظ القرآن الا اذا أفرط فى الجهل .
١٢	لكن يعبر عن المعانى التى تنافيه بعبارات ابتدعها فيها اشتباه
١٢	كتعبير الرازى عن نفي كونه فوق العرش . بنفى الحيز والجهة والاشارة اليه .
١٣	ما حصل بسبب اطلاق هذه الألفاظ من الاختلاف والخطأ والعداوة
١٤	رد الرازى ليس على « الكرامية » والحنابلة ؛ بل على أهل الاثبات كلهم حتى الأشعرى وأصحابه الكبار .
١٥	نص كلام الأشعرى فى « الابانة » على اثبات الاستواء وغيره من الصفات ورده على منكريها .
٢٧	ونص الأشعرى فى « المقالات » على اثبات الاستواء وسائر الصفات
٣٣	وما ذكره الأشعرى فى « الابانة » هو الذى يذكره من ينقل مذهبه ويرد على الطاعنين عليه كالبيهقى وابن عساكر .
٣٤	وما ذكره فى المقالات ذكره عنه ابن فورك وابن الباقلانى .
٣٥	وذكروا اتفاق سلف الأمة وأهل السنة عليه ، بل وابن كلاب وأئمة أصحاب الأشعرى .
٣٥	وكذلك نقل الناس مذهبهم .

( ب )

رقم الصفحة	الموضوع
٣٧	نقل مذاهب سلف الأمة وأئمتها وسائر الطوائف على ان الله فوق العالم ( فوق العرش ) .
٤١	وليس انكار العلو عندهم من جنس المسائل التي يسوغ فيها الاجتهاد ، والا من جنس البدع الأخرى .
٤٤	ولا يوجد عنهم حرف يوافق عبارات النفاة . .
٤٥	فالرازي الجاحد للعلو مخالف للسلف ولسائر الطوائف ، وانما وافق المعتزلة والمتفلسفة النفاة ومتأخرى الأشعرية .
٤٥	قوله : - ( البرهان الأول ) لو كان فوق العرش لكان منقسماً
٤٧	هذه الحجة لا يلزم بها الكرامية وحدهم .
٤٧	الجواب عن حجته « أولاً » أن المنقسم لفظ مجمل : يراد به في لغة العرب ما فصل بعضه عن بعض .
٤٩	ويراد به ما يمكن الناس فصل بعضه عن بعض وان كان في ذلك فساد .
٥٠	ويراد به ما يمكن في قدرة الله قسمته .
٥٠	فلا يلزم من كونه جسماً أو متحيزاً أو فوق العالم أو غير ذلك ان يكون منقسماً بهذه الاعتبارات .
٥١	فمالا يقبل القسمة أولى . ولا يلزم أن يكون بمنزلة الجوهر الفرد
٥١	وان أراد ان ما في هذه الجهة منه غير ما في هذه الجهة ففيه نزاع ويأتى .
٥٢	ابطال ما سماه تركيباً .
٥٢	قولهم : لو كان منقسماً أو مركباً بهذا الاعتبار لم يكن أحداً ولا واحداً هي أكبر شبههم .
٥٣	وان تنوعت عباراتها فهي التي ذكر الأئمة أنها أصل كلام الجهمية
٥٦	فالجهم قال ان الروح لا داخل العالم ولا خارجه . . . والرازي أثبت وجود مالا يكون داخل العالم ولا خارجه . . .
٥٧	والأئمة اذا أرادوا ذكر ما يستحقه من التنزيه الحق ذكروا سورة الاخلاص .
٥٨	بخلاف ما أدخله المتكلمون في لفظ « الجسم » من الزيادات الباطلة
٥٨	فالأحد ينفي ما هو منزّه عنه من التشبيه والتمثيل . والصمد يوجب تنزيهه عما يجب نفيه من الانقسام والتفرق . . .
٥٨	وكل واحد من معنييه يدل على ذلك .
٥٩	ودلالة لفظ الصمد على انه لا جوف له اظهر من دلالة على السؤدد

الموضوع	رقم الصفحة
وما تزيده المعطلة على ذلك من نفي صفاته وعلوه وجعلها اثباته تشبيها وانقساما باطل .	٦٠
تدبر هذا من أعظم الأشياء نفعا في أعظم أصول الدين .	٦٠
« ثانيا » أن كون الشيء مشاراً إليه لا يفضي الى التركيب وكونه في غاية الحقارة بل الى أحدهما أن أفضى مع أن كليهما باطل .	٦١
« ثالثا » ان هذا السؤال الذي أورده على الكرامية لا يخصهم بل يعم كل من قال انه فوق العرش .	٦٢
« رابعا » انه لا يلزم عند خصومه ان يكون بعضه مغايراً لبعض فلا يكون منقسماً .	٦٥
« خامساً » الزامهم للرازي في الحي العالم القادر وفي الحياة والعلم والقدرة مثل ما ذكر في العظيم والكبير .	٦٦
« سادساً » ان ما ذكره من التقسيم يرد نظيره في كل ما يثبت للرب .	٦٧
« سابعاً » الاستفصال عما يراد بالغيرين ، فان أريد بهما ما يجوز وجود أحدهما دون الآخر فهو ممتنع في حقه .	٦٨
وان أريد بهما ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر فهو جائز فيكون النزاع لفظياً .	٦٨
« ثامناً » ان تقسيم منازعيه أجود ، ويدل على ان ما جعله كثرة وتركيبا لا ينافي كونه واحداً غير مركب .	٦٩
« تاسعاً » ان المثبته للاستواء مع نفيهم ما ينفونه يلزمون نفاة العلو بأعظم مما يلزمونهم به .	٧٠
« عاشراً » ان صح برهان الرازي صح مذهب منازعيه . وان بطل لم يدل على انه ليس على العرش .	٧٣
« الحادي عشر » انه قد ابطال الاستدلال في الالهيّات بالعقل الذي تعرف به الجسمانيات فاذا بطل صح قول منازعه . . .	٧٥
« الثاني » ان قوله لو كان فوق العرش لكان منقسماً حكّم على ذاته ، فان قيل انها على خلاف ما يعقل فكذلك الفوقية .	٧٦
« الثالث عشر » ان الأشعرية يقولون يرى لا في جهة ، وكونه على العرش غير منقسم ولا حقير أظهر للعقل .	٧٧
« الرابع عشر » ان الاقرار بأنه فوق العالم في العقل والدين أعظم من الاعتراف بأنه يرى وان القرآن غير مخلوق .	٧٨
فالجهمية أظهروا أولاً ما هو أقل انكاراً عليهم وهو خلق القرآن ثم انكار الرؤية ، ولم يظهروا انكار الاستواء .	٨٠

الموضوع	رقم الصفحة
وأهل العلم والایمان عرفوا ان مقصودهم من القول بخلق القرآن ابطال الصفات والشرائح وان لم يعلم ذلك كثير من الناس .	٨١
ولا يمكن الأشعرية ان يجيبوا من يناظرهم في الرؤية بجواب الا أجابوا من يناظرهم في مسألة العرش بخير منه .	٨٥
وسبب اقرار هؤلاء بالرؤية ان ابن كلاب والأشعري كانوا ينظرون الجهمية في اثباتها . لكن سلموا لهم الأصول التي بنوا عليها التجهم .	٨٧
فرأى متأخروهم كالجويني ان من لوازمها نفي الاستواء فنفوه .	٨٨
وقولهم بنفي « الجهة » مع اثبات « الرؤية » كان سبباً للسخرية بهم وظهور تناقضهم .	٨٨
الأشعرية عادوا المثبتة ووالوا المعتزلة مع ان أولئك أقرب الى الحق . وقد يوجد نوع من هذا في أهل الاثبات .	٨٩
« الخامس عشر » قوله : ان الحنابلة التزموا الأجزاء والأبعض ان عنى به انهم يطلقون هذا اللفظ فتقد غلط عليهم .	٩٠
لأن لامامهم من الكلام في أصول الدين وتقرير السنة أعظم مما لغيره لأسباب ...	٩١
وأئمة الطوائف ينتسبون اليه في الأصول وان انتسبوا الى غيره في الفروع .	٩١
وقد شبهوه في قيامه بالدين ومنعه من تحريف المبتدعين بالخلفاء الأربعة .	٩٢
وان عنى بذلك اثباتهم للصفات التي ورد بها الشرع فهو قول السلف والأئمة وأئمة الطوائف والصفائية .	٩٢
مناقشة قوله عن الكرامية : انهم لا يشبتون الا جزاء والابعض . ويقولون انه غير متناهي ولا يقبل القسمة .	٩٣
والذي يقال عن الكرامية باثباتهم واحداً فوق العرش لا ينقسم أو يشار اليه ولا ينقسم قال نحوه بعض الطوائف .	٩٣
« السادس عشر » ان الرازي وموافقيه أعظم مخالفة لبديهة العقل من الكرامية . الواجب على الطائفتين .	٩٤
« السابع عشر » أن المنازع يقول : اذا ألزمتونا أن نجعله كالجوهر الفرد فأنتم جعلتموه كالمعدوم وهو أشد حقارة .	٩٥
« الثامن عشر » انهم يقولون : هذا الجواب مصادرة على المطلوب	٩٨



رقم الصفحة	الموضوع
١٠٠	فان قيل : هو لم يجب عن المعارضة بنفس مذهبه الخ . . فيقال
١٠١	« الثامن عشر » انهم جوزوا رؤيته ولمسه وهما أعظم من الإشارة اليه وهذا تناقض .
١٠٢	« التاسع عشر » أنهم قرروا هناك أنه يمكن أن يشار اليه ويحس وان كل ما كان كذلك كان ذا حيز ومقدار ثم أنكرهما هنا .
١٠٣	« العشرون » ان مجموع ما ذكره يلزمه ان يكون معدوماً أحقر من الجوهر الفرد .
١٠٣	« الحادي والعشرون » ان قول الرازي هنا من جنس نفي الجهمية وقد جعله السلف جحداً لله .
١٠٤	« الثاني والعشرون » : ان الفطرة اذا عرض عليها ما وصف بهذه السلوب جزمت بانتفائه قبل أن يخطر ببالها حيزه ومقداره
١٠٤	« الثالث والعشرون » ان ثلاث قضايا ادعى منازعوه فيها العلم الضروري وهو يثبتها فكيف ينكر على منازعه ما ادعاه من البديهي
١٠٦	قول الرازي : ( البرهان الثاني ) في بيان أنه يتمتع ان يكون مختصاً بالحيز والجهة .
١٠٩	هذا البرهان ونحوه مبني على أن وصفه بالاستواء يستلزم التحيز وهذا فيه نزاع .
١١٠	الجواب عن هذه الحجة مبني على مقامين ( الأول ) قول من قال هو فوق العرش وليس بجسم ولا متحيز .
١١١	( المقام الثاني ) قول من قال : هو فوق العرش وهو متحيز وفي جهة وله حد ونهاية .
١١١	ويجاب الرازي عن قوله الحيز والجهة وجوديان الخ بأجوبة : « أولاً » : أن كلامه في الحيز متناقض .
١١٥	« ثانياً » لا نسلم ان كل ما يسمى حيزاً وجهة يكون موجوداً .
١١٥	« ثالثاً » لا نسلم ان الحيز لا يطلق الا على المعدوم لا يطلق على الموجود بحال .
١١٦	جواب مجمل عن أدلته الثلاثة على ان الحيز والجهة وجوديان .
١١٧	« رابعاً » ان لفظ الجهة والحيز من الأمور النسبية الاضافية . وبالاستفصال عما يراد بهما يتضح ما يجب نفيه أو اثباته .
١١٩	« خامساً » انه يلزم من مباينته للعالم ان يكون فوقه . وليس هناك جهة لا يمين العالم ولا يساره ولا خلفه .
١٢١	« سادساً » لو كان للعالم ست جهات لم يجب أن تكون وجودية
١٢٢	« سابعاً » ان كونه فوق العالم مشروط بوجود العالم فلا يكون لبعض الأحياء حقيقة يتميز بها . . .

الموضوع	رقم الصفحة
« ثامناً » ان العلو يكفى في تحقيقه وجود معنى في العالي تارة وفي السافل أخرى من غير اختلاف في حقيقة الأحياز .	١٢٣
« تاسعاً » ان الاحياز الموجودة التي يختلف حكم الجهات فيها لا تتغير بذلك .	١٢٤
« عاشراً » ان اختصاص أعضاء الانسان بأماكنها لمعنى فيسه لا لمعنى في الجهات .	١٢٤
« الحادي عشر » لو قدر أن الحيز وجودي لم نسلم استغناء عما يستقر فيه وافتقار المتحيز الى الحيز .	١٢٥
« الثاني عشر » ان كثيراً مما يسمى مكاناً وحيزاً وجهة للانسان أو غيره مفتقر اليه .	١٢٦
« الثالث عشر » ان كل جسم يمكن حصوله في غير جهة وجودية	١٢٧
« الرابع عشر » أنه قلب القضية في التحيز فبطل قوله بالافتقار الى الغير .	١٢٨
« الخامس عشر » ان أراد بالغير ما يجوز مفارقتة منع الافتقار اليه . وان عنى به ما يجوز العلم بأحدهما دون الآخر فهو حق .	١٢٩
« السادس عشر » ان الشئيين الذين لا يوجد أحدهما الا مع الآخر لا يوصف أحدهما بالافتقار الى الآخر دون العكس .	١٣٢
هؤلاء سموه مفتقراً اذا أثبتت له هذه الصفات تلبيساً وتنفيراً كمن سمي محمداً مذمماً وساحراً .	١٣٤
وسمى أهل الباطل أو ثنائهم وعقائدهم وطوائفهم بالأسماء الحمودة ، وهي تسمية باطلة وقياس فاسد .	١٣٥
« السابع عشر » انه اذا كان كل منهما محتاج الى الآخر فكل منهما واجب الوجود .	١٣٦
« الثامن عشر » اذا كان معناه ان الوجود مستلزم للصفة فهذا لا ينافي وجوب الوجود .	١٣٧
« التاسع عشر » لو فرض ان ذاته مستلزمة لحيز أو جهة منفصلة عنه فلم يقل أحد ان الله مفتقر اليهما .	١٣٧
« العشرون » ان الحيز والجهة المنفصلين غير لازمين له فلا يكون مفتقراً اليهما .	١٣٨
« الحادي والعشرون » لا نسلم ان مذكره من تقديره ومساحته يدل على امكانه .	١٣٨
« الثاني والعشرون » اذا قدر ان ذلك ممكن لذاته فلا يكون الا مفتقراً الى الله .	١٣٩

رقم الصفحة	الموضوع
١٣٩	« الثالث والعشرون » حاصل كلامه ان الواجب بنفسه أوجب ما يحتاج اليه . وهذا لا ينافي وجوبه بنفسه .
١٤٠	« الرابع والعشرون » ان خصومه اذا قالوا باثبات حيز وجودي أزلي فليس خارجا عندهم عن مسمى الله .
١٤٠	« الخامس والعشرون » ان المسلمين لم يجمعوا على انه ليس لله صفة قديمة ، وانما اجمعوا على أنه ليس فيما هو خارج عن مسمى الله شيء قديم .
١٤١	« السادس والعشرون » ان احتجاجه بالاجماع هنا لا يصح لأنه قد حكى الخلاف .
١٤١	« السابع والعشرون » : أن الحيز ان كان عدميا بطلت الحجة . من أصلها .
١٤١	« الثامن والعشرون » أن نفي قديم مع الله لم ينقل لفظه عن السلف فلا يحتج بضمونه .
١٤٢	« التاسع والعشرون » ان كونه مباينا عن العالم لا يقتضي وجوداً آخر غير ذاته يقتصر اليه .
١٤٢	الرازي ينزه العالم المتحيز ان يكون مفتقراً الى شيء موجود فالخالق أولى .
١٤٣	ولم يجب خصومه عن هذا المثل الذي ضربوه له بجواب صحيح .
١٤٤	حال الرازي في هذا المقام أسوء من حال المشركين .
١٤٤	« مناظرة » بين مثبت للعلو وناف له .
١٤٥	« الثلاثون » أنه لم يذكر حجة على ان المخالفة بالحقيقة لا تقتضي الجهة .
١٤٦	« الحادي والثلاثون » ان المباينة والامتياز بالحقيقة والماهية لا تخلو عن الجهة .
١٤٦	« الثاني والثلاثون » ان العرضين أيضاً تختلف جهتهما تبعاً لمحلها . ايضاح ذلك .
١٤٨	« الثالث والثلاثون » ان المخالفة التي مضمونها عدم المائنة متضمنة للانفصال .
١٤٨	« الرابع والثلاثون » ان مباينته للخلق بالجهة والحيز قد تحصل قبل العلم بمباينته في الكيفية .
١٤٩	« الخامس والثلاثون » ان مباينته لخلقه أعظم من مباينة بعض الخلق بعضاً .
١٥٠	ومن قال منهم بحلوله في كل مكان فقد اثبت فقره أيضاً .

الموضوع	رقم الصفحة
وهم مع هذا أقرب ممن قال انه لا داخل العالم ولا خارجه .	١٥١
« السادس والثلاثون » ان الواجب ان تكون مباينته للخلق أعظم من مباينة كل لكل .	١٥١
« السابع والثلاثون » ان المباينة مستلزمة للانفصال .	١٥٢
قوله : ( البرهان الثالث ) على امتناع الجهة والتحيز عليه هو بطلان تناهيه .	١٥٣
هذه الحجة من جنس حجج الجهمية قديماً على نفي علو الله واستوائه .	١٥٦
قد ذكرها عنهم أئمة الاسلام كأحمد والدارمي وابن المبارك ، وأبطلوها ، نصوصهم .	١٥٧
ومع انكار السلف لما في عباراتهم من المعاني السلبية فقد يتكلم بعضهم بنقيض ما نفوه . وقد يتوقف بعضهم عن اطلاق اللفظ : كالحـد .	١٦٠
وما أثر عنهم من اثبات حد لله في نفسه فقد نفوا عن العباد ادراكه ، ولا تناقض .	١٦٣
والجواب عن هذه الحجة من مقامين ( الأول ) قول من يقول هو فوق العرش وليس له حد ولا مقدار ولا هو جسم .	١٦٩
قالوا : وقولكم بالتناهي أو عدم التناهي مبني على أنه جسم ونحن قد نفينا الجسم .	١٧٥
وقالوا : وهذه اللوازم والتقسيم من حكم الوهم والخيال .	١٧٥
كلام هؤلاء أبعد عن الخطأ من منازعهم . ومنازعهم أعظم مخالفة لضرورة العقل . . .	١٧٦
وما احتج به الأشعري وأئمة أصحابه على ان الله على العرش مستلزم عند الرازي وموافقيه القول بالجهة والحيز والجسم . .	١٧٧
وآيات الاستواء تدل عنده على النهايات والغايات والحدود والتباين .	١٧٨
معارضة حجته بان يقال : ولو كان موجوداً أو قائماً بنفسه لكان متناهيّاً في ذاته .	١٧٩
ان قالوا هذه الفوقية لا تعقل الا بمعنى الذهاب في الجهات قيل له . . .	١٨٠
« المقام الثاني » كلام من لا ينفي التحيز والجهة الخ . .	١٨٠
الكلام على التناهي وعدمه من وجوه : « الأول » .	١٨٠
الجواب عن الوجه الأول من القسم الثالث .	١٨١

الموضوع	رقم الصفحة
الجواب عن الوجه الثاني من القسم الأول .	١٨١
« الثاني » مذكروه عن الكرامية من اثبات بعد غير متناهي .	١٨٤
الجواب عن الوجه الثاني من القسم الأول .	١٨٨
الجواب عن الوجه الثالث من القسم الأول .	١٨٨
الجواب عن القسم الثاني .	١٨٩
« الثالث » ان فرض بعد غير متناه ليس بدليل صحيح .	١٩٠
« الرابع » انه لم يذكر دليلاً على ابطال القسم الثاني .	١٩٠
بقية الجواب عن الوجه الأول من القسم الأول .	١٩٠
بقية الجواب عن الوجه الثالث من القسم الأول .	١٩١
بقية الجواب عن الوجه الثاني من القسم الثاني .	١٩١
الجواب عن الوجه الثاني من القسم الثاني .	١٩١
الجواب عن القسم الثاني من القسم الثاني .	١٩٢
« الخامس » الجواب عما أورده الرازي من اعتراض منازعه عليه	١٩٣
« السادس » ان هذه الحجة معارضة بما اختص الله به من	١٩٩
الصفات التي يثبتونها في التناهي وعدمه .	
قوله ( البرهان الرابع ) على أنه يمتنع ان يحصل في الحيز	١٩٩
والجهة : ان هذا الحصول اما أن يكون واجبا عليه ، أو جائزاً .	
وكلاهما باطل .	
الجواب ان لفظ الحيز والجهة فيه اشتراك .	٢٠٢
ان عنى نهاية التحيز . . . وكونه بحيث يشار اليه لم نسلم	٢٠٢
ان ذلك غير واجب ( وهو الوجه الأول ) .	
الجواب عن الوجه الأول	٢٠٣
الجواب عن الوجه الثاني .	٢٠٣
الجواب عن الوجه الثالث .	٢٠٣
الجواب عن الوجه الرابع .	٢٠٤
الجواب عن الوجه الخامس .	٢٠٤
« ثانياً » ان أراد بالحيز أمراً موجوداً منفصلاً عنه فحصوله فيه	٢٠٤
على سبيل الجواز ( وهو الجواب عن القسم الثاني ) .	
قوله : واذا كان في الأزل مبرئاً عن الوضع والحيز امتنع ان	٢٠٥
يصير مختصاً بالحيز الخ . جوابه .	
« ثالثاً » ان يقال تحيزه واجب اذا عني به تقديره لمكان .	٢٠٦
عود على الجواب عن الوجه الثاني .	٢٠٧
عود على الجواب عن الوجه الثالث .	٢٠٧
عود على الجواب عن الوجه الرابع .	٢٠٨

الموضوع	رقم الصفحة
سؤال أورده من جهة منازعيه ، وأجاب عنه • جوابهم عنه •	٢٠٨
« رابعاً » قول من لا يوجب حصوله في حيز معين خارج عنه بل يجوز ذلك ( وهو من الجواب عن القسم الثاني ) •	٢٠٩
قوله : ان ذلك محال •••	٢٠٩
« خامساً » ان يقال : أتريد وجوب الحيز مطلقاً ، أو حيز معين •	٢١٠
قوله : ( البرهان الخامس ) انه يلزم على القول بالجهة ان يكون في جهة التحت في بعض الأحوال •	٢١١
مأذكره البراهني من استدارة الافلاك لا ننازعه فيه •	٢١١
احتج بحجة أهل الحساب والأدلة على ذلك أكثر •	٢١٥
ولم يستوف حجتهم ويوضحها •	٢١٦
والجواب عن تلك الحجة من مقامين : الأول منع الملازمة •	٢١٦
ومن وجوه : « الأول » أن الأرض تحت السماء حيث كانت •	٢١٧
« ثانياً » ان مذكروته وارد في جميع الأمور العالية •	٢١٩
« ثالثاً » ان مذكروته في هذا الوجه لا يدفع ، لأنه ليس دونه شيء •	٢٢٠
« رابعاً » انك لم تذكر على امتناع ذلك دليلاً •	٢٢٤
« خامساً » أن الاستدلال بموافقة الخصم في صورة على وجوب موافقته في الأخرى لا يصلح •	٢٢٤
ويقول : لنا فيما ذكرته من التحتية جوابان ، وجواب مركب •	٢٢٦
« سادساً » أنا نلتزم هذا المعنى اذا كان لازماً لكل مايوصف بالفوقية وهو خير •	٢٢٦
« سابعاً » ان الشمس تسجد تحت العرش وهي في فلکها •	٢٢٨
وبهذا يظهر الجواب عما ذكره ابن حزم في حديث النزول •	٢٢٨
جواب آخر لهؤلاء •	٢٢٩
قوله ( البرهان السادس ) لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان مساوياً للمتحييزات •	٢٣٠
الكلام عليها من مقامين أيضاً •	٢٣١
ومن وجوه : « أولاً » لا نسلم ان يكون مساوياً للمتحييزات •	٢٣١
« ثانياً » الجواب عن أحكام المتحييز التي ذكرها •	٢٣٢
« ثالثاً » انه لم يذكر حجة على تماثل المتحييزات هنا ولا هناك •	٢٣٢
« رابعاً » قد قدمنا ان المقدار صفة المقدر لانفسه •	٢٣٣
« خامساً » الجواب عن قوله ان صح هذا السؤال لم يطرد دليل حدوث الأجسام •	٢٣٤
« سادساً » قوله لا يبعد في العقل وجود جواهر مختصة بأحيائها على سبيل الوجوب •	٢٣٥

الموضوع	رقم الصفحة
« سابعاً » قوله : فلا يطرد دليل حدوث الأجسام في تلك الأشياء	٢٣٥
قوله ( البرهان السابع ) ان القول بأنه في جهة يفضى الى جواز الاجتماع والافتراق على ذاته .	٢٣٦
هذه حجته على نفي كونه جسماً ذكرها هنا لتكون حجة على من قال انه على العرش .	٢٣٧
والكلام عليها من المقامين المتقدمين أيضاً .	٢٣٨
ان أراد بالغيرين ما يجوز مفارقة أحدهما الآخر لم نسلم أن هذا الجانب منه غير الآخر .	٢٣٨
وان أراد بهما ما أمكن العلم بأحدهما دون الآخر والاشارة اليه سئل عما يريد بلفظ المركب .	٢٤٠
والتماثل في الماهية لا يوجب ان يكون أحدهما عين الآخر ولا يساويه في الأحكام .	٢٤١
ولا يستلزم جواز التفريق أو حلول كل بعض محل الآخر ولا يدخل في مسمى التماثل المعروف .	٢٤٢
« القسم الثاني » والجواب عنه « أولاً » ببيان تناقضه .	٢٤٤
قوله ان كل واحد من تلك الأجزاء البسيطة . عنه جوابان .	٢٤٥
« ثانياً » أن من القائلين بأنه على العرش من يمنع المقدمة الأولى أو الثانية .	٢٤٧
والصمد يدل معناه على انه لا يتفرق .	٢٤٨
ان قال : أنا أثبت امتناع التفريق عليه بالاجماع أو موافقة الخصم لا بأنه صمد .	٢٤٨
« ثالثاً » ان لزوم ما ذكره النفاة للعدم معلوم بالفطرة ، ولزوم ما ذكره المثبت للتفرق والانحلال من الشبهات .	٢٥١
ايضاحه : أن العقل ان لم يكن مقبولا في الالهيات بطلت حججهم وان كان مقبولا فهو دال على أنه فوق العالم . . .	٢٥٣
يقرر هذا أن الكلام في الشيء فرع على تصويره .	٢٥٥
أرسطو يحكم بفطرة غير الفطرة التي يتصور بها ، وهو امام الرازي هنا .	١٥٦
« رابعاً » ان قولك : لو كان على العرش كان له جانبان أحدهما غير الآخر . اما أن يكون من حكم العقل والخيال ، أو لا يكون .	٢٥٧
« خامساً » ان ما يستدل به على ان الجسم فيه انقسام وتركيب . . . من أفسد الحجج .	٢٥٨
اضطرابهم في قبول الجسم للانقسامات والتجزية الى غير نهاية .	٢٦٢

الموضوع	رقم الصفحة
« سادساً » ان يقال : اذا تميز منه جانب عن جانب فهو بمنزلة الصفات القائمة به من العلم والقدرة . .	٢٦٤
والقول في تماثلها أو اختلافها وما يتبع ذلك كالقول في هذه الصفات .	٢٦٤
وهذا لازم للفلاسفة الملاحدة أيضاً .	٢٦٥
« سابعاً » الاستفسار عما يريد بالتماثل ، وبيان عدم لزومه لما ذكره من الملاقاة الخ . .	٢٦٦
« ثامناً » ان أراد بالأجزاء الجواهر المنفردة امتنع تركيبه وتحلله	٢٦٧
« تاسعاً » وان أراد أنه مركب من أجزاء كبار منقسمة جاز اختلاف مقاديرها واحكامها .	٢٦٩
« عاشراً » ان الذات وصفاتها الواجبة لا يجوز أن يوصف بما يوصف به الذات الممكنة .	٢٧٠
« الحادي عشر » ان تغيرهما بالتباعد والتلاقي ينفي تماثلهما .	٢٧٠
« الثاني عشر » ان الشيء اذا خالف غيره بشيء لم يجب ان يكون مثله .	٢٧١
« الثالث عشر » ان واجب الوجود لا يجوز عليه ما يقتضي استحالته .	٢٧٢
« الرابع عشر » ان صفات الجسم المخلوق واعراضه يجوز ان يفرقها الله بخلاف صفاته تعالى .	٢٧٢
« الخامس عشر » ان قولك اما ان تكون مختلفة الماهية الخ . غير حاصر .	٢٧٢
« السادس عشر » ان يقال : ان تلك الأجزاء اما أن يجب تحليلها الى أجزاء مختلفة أو لا يجب .	٢٧٣
« السابع عشر » أنه اذا أدخل الله في هذا فقد ضرب له الأمثال والا . . .	٢٧٤
« الثامن عشر » من أين لك اذا كان فوق العرش ان يكون مساوياً لجميع الأجسام .	٢٧٥
« التاسع عشر » ان ادخال الله وغيره تحت قضية كلية تتضمن قياس شمول لا يجوز .	٢٧٥
« العشرون » قولك كل جسم مركب الخ . قياس فاسد .	٢٧٦
« الحادي والعشرون » ما تعنى بتحليل تركيبه الى أجزاء كل واحد منها مبرئاً عن التركيب .	٢٧٧
قوله ( البرهان الثامن ) لو كان علوه على العالم بالحيز والجهة لكانا أكمل من علوه .	٢٧٩



رقم الصفحة	الموضوع
٢٧٩	الجواب « أولا » من الذي قال ان علوه بشيء موجود منفصل عنه
٢٨٠	« ثانياً » انك قد قررت أن العالم كروي الشكل .
٢٨٠	« ثالثاً » ان سطوح العالم مستوية في العلو .
٢٨١	« رابعاً » ان المنازع يمنع هذا الفرض في حق الله .
٢٨١	« خامساً » لم قلت : ان كل ما كان متيامناً أو متياسراً كان فوقه شيء .
٢٨٢	« سادساً » قد قررنا أن ليس فوق العالمين الا ربهم . .
٢٨٢	« سابعاً » قولك : يكون عالياً لا لذاته . ممنوع
٢٨٢	« ثامناً » لو فرض ان الجهة والزمان شيء موجود فهو تبسع لعلو الله وقدمه ، لا العكس .
٢٨٤	« تاسعاً » أنك قررت ذلك في الله ولم تذكر دليلاً على امتناع ذلك في الجهة . . .
٢٨٥	« عاشراً » ان تقدير تيامن الحيز والجهة وتياسرهما أولى اذا كانتا شيئاً موجوداً .
٢٨٦	« الحادي عشر » ان الذين لا يجوزون عليه الحركة لا يتصور عندهم ان يتيامن . . .
٢٨٦	ما في هذا التقدير من الأفك والافتراء على الله .
٢٨٧	« الثاني عشر » أن الذين يجوزونها لا يسلمون خروجه عن صفة العلو حتى تقدر تيامنه . . .
٢٨١	« الثالث عشر » ان جواز التحول على المخلوق أولى من جوازه على الخالق .
٢٨٨	« الرابع عشر » ان الذي يقول انه عال في بعض الأحوال أحسن قولاً منهم .
٢٨٩	« الخامس عشر » لا يلزم من قال انه على العرش ان يكون غيره أكمل منه ولا انه مستكمل به .
٢٩٠	« السادس عشر » اذا قلت العلو بالقدر أكمل من العلو بالجهة .
	لم يلزم أن يكون أكمل من الله ولا مستكملاً به .
٢٩١	« السابع عشر » أن هذا انما يصح اذا كان الحيز والجهة غيراً له
٢٩١	« الثامن عشر » ما تعنى بلفظ الغير الذي جعلته مستكملاً به .
٢٩٢	« التاسع عشر » ان هؤلاء الجهمية لا ينزهون الله عما يجب تنزيهه عنه من النقائص .
٢٩٦	دعواه تناقض الذين يقولون انه على العرش وليس بجسم .
٢٩٨	حجة أخرى على نفي الجهة والتحيز ذكرهما في نهايته .

الموضوع	رقم الصفحة
ما في حجته من الحشو ، وصف علي وأحمد لهؤلاء المتكلمين وحججهم .	٣٠٠
دحض هذه الحجة من وجوه : الأول منع التلازم .	٣٠٢
« الثاني » أن تعدد الأحياز ممنوع .	٣٠٣
« ثالثاً » ان كانت وجودية جاز اختصاصها بأمر وجودي الخ . .	٣٠٣
« رابعاً » منع الحجة ، والانقسام .	٣٠٣
« خامساً » منع بناء الحيز على الجسم ، وتقسم الحيز غير لازم على هذا التقدير .	٣٠٤
« سادساً » التقدير الذي ذكره لم يذكر عليه حجة .	٣٠٥
« سابعاً » اذا لم يكن الجسم مشتملاً على كثرة مع كونه في الحيز فالباري وحيزه أولى .	٣٠٦
« ثامناً » أن الحيز في نفسه ليس واحداً .	٣٠٦
« تاسعاً » أن انقسام الحيز في نفسه قبل حلول شيء فيه ممتنع .	٣٠٧
« عاشراً » أن ثبوت الحيز الواحد مبني على ثبوت الجوهر الفرد	٣٠٧
« الحادي عشر » ان أردت بالحيز الواحد ما يحل فيه الجوهر الفرد فهو لا يعلم .	٣٠٨
« الثاني عشر » أتريد بالحيز الواحد ما يحل فيه الجوهر الفرد أو ما هو أكبر منه .	٣٠٨
« الثالث عشر » أن هذه الحجة مشتملة على حجة الانقسام أو التمثيل .	٣٠٩
« الرابع عشر » ان أكثر ما يراد بالانقسام امتياز بعضه عن بعض الخ . .	٣١١
« الخامس عشر » انه لا يمتنع ان يكون عظيمًا وان كان في حيز واحد .	٣١١
« السادس عشر » انهم لا يقدرّون ان ينزهوه على أصولهم العقلية عن نقص ولا عن صغر .	٣١١
« السابع عشر » الجواب عن جواز حصوله في الحيز أو عدمه .	٣١٣
« الثامن عشر » ان حصوله في الحيز واجب على قوله . .	٣١٤
« التاسع عشر » منع ملازمة الانقسام .	٣١٤
« العشرون » لم لا يكون حيزه علمي .	٣١٤
« الحادي والعشرون » أنما لا تمكن الإشارة الى جهته لا تمكن الإشارة اليه الخ . .	٣١٥
« الثاني والعشرون » قولك وان لم يكن حصوله في الجهة واجباً فلا بد من مخصص الخ . .	٣١٥

رقم الصفحة	الموضوع
٣١٦	« الثالث والعشرون » انه لا يستحيل ان يكون فوق العرش على القولين .
٣١٧	« الرابع والعشرون » أتريد نوع الحيز ؟ أو حيزاً معيناً ؟
٣١٧	« الخامس والعشرون » لا نسلم ان كل اختصاص بحيز معين يكون محدثاً .
٣١٨	« السادس والعشرون » التفصيل في الاختصاص بالحيز .
٣١٩	قوله : ( الفصل الخامس ) في حكاية شبه الكرامية العقلية .
٣١٩	قوله « الشبهة الأولى » ان كل موجودين في الشاهد لا بد ان يكون احدهما محايثاً للآخر الخ .
٣٢٠	مقدمات هذه الحجة .
٣٢٢	جواب الرازي عنها من وجوه .
٣٣٠	شروع المؤلف في الجواب عن اعتراضات الرازي وذويه عليها .
٣٣٠	لم يقصد المؤلف استيفاء حجج المثبتة وان استوعب الرازي حجج النفاة حتى المشركين .
٣٣٠	اعتراض الرازي على الطريق الأول والجواب عنه تقدما .
٣٣١	تشكك ابن تيمية في تفصيل مناظرة ابن فورك لابن الهيصم لأن الذي حكاها خصومه النفاة .
٣٣٢	مع ان ابن فورك وأئمة الأشعرية موافقين للكرامية في أن الله نفسه فوق العرش .
٣٣٣	ما نقله القيرواني والقرطبي عنهم .
٣٣٣	ونقل ابن فورك .
٣٣٤	وما نقله ابن عساكر .
٣٣٥	ونقل علي بن مهدي الطبري .
٣٣٧	جماهير الخلائق من مثبتة الصفات ونفاتها مع ابن الهيصم وأصحابه .
٣٣٨	ان كان الصواب مع ابن فورك بطل الرازي وذويه أن كونه فوق العرش يستلزم التجسيم والتحيز الخ .
٣٣٩	وان كان استواؤه على العرش يستلزم التجسيم فالصواب في المناظرة مع ابن الهيصم .
٣٣٩	فاتفق متقدمو الأشعرية والكرامية على خطأ الأشعرية المتأخرين كالرازي .
٣٤٠	لزوم الخطأ للأشاعرة بالضرورة : اما لأوليهم ، واما لآخريهم . والكرامية لم يلزم خطؤهم الا على قول الأولين وهذا لا يضر .

الموضوع	رقم الصفحة
متقدمو الأشعرية وأنتمهم أولى بالصواب من متأخريهم .	٣٤١
لم يزل القول بأن كل موجودين لا بد أن يكون أحدهما حالاً في الآخر الخ . . مستقر في الفطر ويذكره أئمة السنة .	٣٤١
المذهب الذي يقصد افساده لا يكون في القلب ما يدعو الى حسن صياغته . فكيف مع بغضه .	٣٤٤
أشعرية العراق أقل نفياً من أشعرية خراسان كابن فورك .	٣٤٤
هذه الحجة التي ذكرها عن ابن الهيصم في العلو مأخوذة من حجة أهل الاثبات في الرؤية .	٣٤٥
وهي مشهورة عن الأشعري في الرؤية .	٣٤٥ -
الطريقة التي سلكها أهل الاثبات في العلو أصح من الطريقة التي يسلكونها في الرؤية بيان ذلك .	٣٤٥ -
فالطريقة التي سلكها ابن الهيصم ونحوه في العلو أقوى .	٣٤٦
والطريقة التي سلكها أهل الاثبات في الرؤية ليست من الضعف كما يظنه اتباع الأشعري .	٣٤٧
حكاية الأشعري لهذه الطريقة .	٣٤٨
هذه الطريقة أخذها الأشعري عن السلف .	٣٤٩
طريقة أخرى في تقرير الرؤية ذكرها الامام أحمد : وهي أن كل موجود يمكن احساسه الخ .	٣٥٠
الجهنم وصفه بأنه لا يحس بأحد الحواس الخمس فلزمه بذلك التعطيل .	٣٥٢
وما فطر الله عليه الأمم يدل على ان كل ما كان أعظم وجوداً كان أحق بجواز الرؤية ؛ لكن بشرط وجود القوى .	٣٥٢
المعدوم لا يدخل في مسمى الشيء حتى يقال ان الله قادر على أن يرينا ايها .	٣٥٣
اعتراض الرازي على حجة الأشعري في الرؤية .	٣٥٤
تقرير ابن تيمية لهذه الحجة يوضح برهانيتها .	٣٥٤
وبذلك يتضح ما ذكره ابن الهيصم في العلو . وان الرازي لم يقررها تقريراً جيداً .	٣٥٨
نكتة هذه الحجة .	٣٥٩
قولنا في هذه الحجة : كل حكم ثبت لمحض الوجود يخرج الأحكام التي تتضمن العدم .	٣٦٠
وهكذا سائر الأحكام التي تعرض لبعض الموجودات والرب منزها عنها .	٣٦١

( ف )

رقم الصفحة	الموضوع
٣٦٢	هل تطرد هذه الحجة في الادراكات الأربعة ؟
٣٦٣	قول الرازي : ان كل موجودين الخ مقدمة ممنوعة . من أعظم السفسطة .
٣٦٣	الأجوبة عن الوجوه التي ذكرها .
٣٦٤	قوله : ان جمهور الفلاسفة يثبتون موجودات غير محايثة الخ .
٣٦٥	حكايته عن المعتزلة اثبات ارادات وكراهات لا في محل الخ .
٣٦٥	قوله ان الاضافات موجودة في الأعيان ويمتنع أن تكون محايثة الخ . معلوم الفساد .
٣٦٦	الأجوبة عن « السؤال الثاني » .
٣٦٨	جوابان عن « السؤال الثالث » .
٣٧٠	الأجوبة عن « السؤال الرابع » .
٣٧٢	الجواب عن « السؤال الخامس » .
٣٧٣	الحدوث أو ما يستلزمه لا يكون علة للأمر الوجودي .
٣٧٤	قوله : كل محدث يصدق عليه قبول الوجود والعدم . غلط من وجوه .
٣٧٥	ما أزرده على قوله : ان الجهل بالعلة يوجب الجهل بالمعلول عنه جوابان .
٣٧٦	قوله : ان الجمهور يعلمون وجود الباري ولا يعلمون انه لا بد ان يكون محايثا الخ .
٣٧٧	قوله : الأثر المعلوم بالبديهة لا يجوز ان يكون علة وصف استدلالي
٣٧٨	قوله « السؤال السابع » لو كان الوجود واحداً في الشاهد والغائب لكان مقولا بالاشتراك اللفظي .
٣٧٨	مذهب عامة الخلائق ان الوجود وأسماء الله مقولة بالتواطء... لا بالاشتراك اللفظي فقط .
٣٨٠	ايضاح حقيقة القول بانها متواطئة ومشككة . كثير من هؤلاء يعتقد أنه ادرك حقيقته أو أنه لا حقيقة له الا ذلك .
٣٨٠	الاشتراك في أمر ما لا يقتضي التماثل .
٣٨١	الذين يجعلون حقيقته هي الوجود المطلق هم أعظم الناس تشبيها منشأ هذا التشبيه من القياس الفاسد .
٣٨١	بيان ومغالطته في « السؤال الثامن » .
٣٨٢	الجواب عن « السؤال التاسع » .
٣٨٣	صحة الحدوث معللة بالامكان الخاص .

الموضوع	رقم الصفحة
قوله : ان كل موجود في الشاهد فهو اما حجم أو قائم به . عنه جوابان .	٣٨٣
قوله : ان كل موجودين لا بد أن يباين احدهما الآخر أو يحايثه في أي جهة كان الخ . ليس ثابتا لكل الموجودات ولا بديها .	٣٨٥
قوله : « الوجه الرابع » الخ .	٣٨٧
الجهمية سمت الصفات اعراضا ونفتها وسمت الموصوف بها جسما ، فسلك الناس معهم ثلاثة مسالك .	٣٨٧
الجواب عن هذا الوجه « أولا » أنه الزامي .	٣٨٩
« ثالثا » و « رابعا » منع الانقسام الى الثلاثة ، وليس كانقسام	٣٩٠
« ثالثا » و « رابعا » منع الانقسام الى الثلاثة ، وليس كانقسام الموجود الى قائم بنفسه أو غيره .	٣٩٠
« خامسا » من يقول ليس مركبا من الجواهر ينازع في هذا الانقسام	٣٩١
« سادسا » و « سابعا » ان لم يلزم من الانقسام والتركيب محال فهم يقولون به .	٣٩٢
« ثامنا » ان العرض الذي يتخصص به المخلوق عند المفرقين يختص بما يجوز عدمه .	٣٩١
« تاسعا » ان وجوب العدم أو التفرق لا يجوز تعليله بالوجود .	٣٩٢
قوله ان كل موجود يفرض مع العالم اما ان يكون مساويا له الخ . حجة الزمية .	٣٩٢
« ثانيا » هذا التقسيم باطل فليس نظير حجة المباينة .	٣٩٣
« ثالثا » ان ما يقدر وجوده لا يعلم حكمه بحس ولا ضرورة .	٣٩٣
هذا من الاستدلال بالشئ على نفسه .	٣٩٤
قوله « الشبهة الثالثة » للكرامية في اثبات كونه في الجهة انه تجوز رؤيته .	٣٩٤
الجواب « أولا » أنما ذكره عن الكرامية والمعتزلة ليس قولهم وحدهم .	٣٩٦
متأخرو الأشعرية الذين يثبتون الرؤية دون العلو ينافقون المثبتة وحقيقة قولهم قول المعتزلة .	٣٩٧
اعترافه بان خلافهم مع المعتزلة في الرؤية قريب من اللفظي .	٤٠٤
« ثانيا » اعترافه هو والمعتزلة بان الرؤية التي دل عليها الشرع والادراك المنفي يدلان على انه في جهة .	٤٠٤
« ثالثا » استلزام الرؤية لكونه تعالى في جهة من الرائي .	٤٠٩
« رابعا » ان مالميس في جهة لا يتصور لحوق الضيم والضير في رؤيته .	٤١١

الموضوع	رقم الصفحة
« خامساً » أن كونه يرى في جهة من الرائي ثبت بالاجماع .	٤١٥
« سادساً » أن كلام الأشعري في الرؤية والعلو يقتضي تلازمهما وهو الذي ذكره الرازي عن الكرامية .	٤١٨
« سابعاً » أنه لم يذكر جواباً صحيحاً عن حجة الكرامية والمعتزلة في حجة الموانع .	٤٢١
« ثامناً » ولم يمكنه الجواب عما اتفقت عليه الطائفتان في حجة المقابلة .	٤٢٣
« تاسعاً » ان ما ذكره المعتزلة في شروط الرؤية وموانعها بعضه حق وقد كابرههم فيه .	٤٢٥
« عاشراً » تناقضه فيما حكاه عن أصحابه في امكان رؤية ماليس في جهة .	٤٢٦
« الحادي عشر » ان المنازع يقول هذه الحجة بديهية ولا يقررها على هذا الوجه .	٤٢٧
« الثاني عشر » أن ما ذكره حجة ثانية .	٤٢٨
« الثالث عشر » قد يقال لا يختص ذلك بالشاهد .	٤٢٨
« الرابع عشر » تقرير ذلك تقريراً مفيداً .	٤٢٨
« الخامس عشر » نقد قوله ان ذلك تطويل من غير فائدة .	٤٢٨
« السادس عشر » الجواب عن قوله : وأما ان قلنا ليست بديهية الخ .	٤٢٩
« السابع عشر » ان قولك وهم يقولون لا نعقل انه يرى لا صغيراً الخ . الزام جدلي .	٤٢٩
« الثامن عشر » ما تريد بممتد مؤتلف .	٤٣٠
« العشرون » ان يقال : واجب الوجود أولى بالرؤية من الممكن .	٤٣٠
قوله : ( الشبهة الرابعة ) تمسك الكرامية برفع الأيدي الى السماء وهذه الشبهة ذكرها في نهايته .	٤٣١
الجواب « أولاً » ان الاستدلال بذلك حجة أهل الاثبات حتى الأشعري وأئمة أصحابه .	٤٣٢
النقل عن الأشعري .	٤٣٣
النقل عن صاحبه ابن مهدي الطبري .	٤٣٤
النقل عن القاضي أبي بكر .	٤٣٤
النقل عن ابن قتيبة .	٤٣٥
النقل عن ابن خزيمة .	٤٣٦
النقل عن الخطابي .	٤٣٦
النقل عن القاضي أبي يعلى .	٤٣٨

الموضوع	رقم الصفحة
« ثامناً » تواترت السنن واتفق البشر على الإشارة في الدعاء وغيره الى الله .	٤٣٩
« ثالثاً » لو كان الله ليس فوق لم يكن رفع البصر الى السماء ينافي الخشوع .	٤٤٥
« رابعاً » فطر الخلق على انه فوقهم ، وكذلك تقصده القلوب عند الإشارة اليه بالجوارح .	٤٤٥
« خامساً » أنه كلما عظمت رغبة الناس وحاجتهم قوي رفعهم واشبارتهم .	٤٤٦
« سادساً » انهم يقولون بالسنتهم ارفعوا أيديكم الى الله وهذا اتفاق منهم .	٤٤٧
« سابعاً » ان هذا الرفع يستدل به من وجوه .	٤٤٧
« ثامناً » ان ما ذكره من الإشارة الى الجهة لشرفها من ابطال الباطل .	٤٤٨
« تاسعاً » قوله ان الإشارة قد تكون الى الملائكة . باطل من وجوه	٤٤٩
« عاشراً » قوله : ان الله جعل العرش قبلة للدعاء . باطل من وجوه	٤٥٢
« الحادي عشر » ان أهل الملل وغيرهم يتوجهون حال الدعاء الى السماء وبعضهم لا يعرف ان هناك عرشاً .	٤٦٠
« الثاني عشر » ان قبلة الدعاء لا تثبت الا بالشرع .	٤٦٠
« الثالث عشر » ان القبلة يدخلها النسخ وهو لا يجوز في الدعاء والتوجه .	٤٦٠
« الرابع عشر » ان الدعاء لا يجب فيه استقبال قبلة معينة ولا رفع الأيدي .	٤٦١
« الخامس عشر » ان جعل ذلك قبلة باطل عقلاً ولغة وشرعاً .	٤٦٢
« السادس عشر » ان الناس يفعلون ذلك بفطرتهم لا بتوقيف .	٤٦٣
« السابع عشر » ان ذلك الرفع للمطلوب هناك لا لقبلة معينة .	٤٦٣
« الثامن عشر » انه قد اعترف بذلك في نهايته .	٤٦٣
« التاسع عشر » ان الإشارة تطابق العبارة .	٤٦٤
« العشرون » ان كونه معبوداً يستلزم ان يكون بجهة من عابده .	٤٦٦
« الحادي والعشرون » قوله في نهايته : ان الإشارة الى فوق سببها الالف والعادة وان مستند هذه العادة فاسد . باطل من أربعة أوجه .	٤٦٩
« وإذا قيل ان العلم بانه فوق فطري ضروري كان العلم بوجوده نفسه أولى .	٤٧٠



الموضوع	رقم الصفحة
القول بان الاقرار بالصانع انما يعلم بالنظر والاستدلال لا بالفطرة الضرورية ابتدعته المعتزلة . . . ونازعهم فيه طوائف .	٤٧٣
من الادلة على انه يحصل بالبديهة والضرورة .	٤٧٣
والطرق النظرية تفيد العلم والمعرفة أيضاً . أدلة وجود الله نوعان . أقواها . أضعفها . أسباب ذلك .	٤٧٤
القول بان الاقرار بالصانع نظري حكاه أهل الكلام عن جمهور أهل الحق وهو غلط .	٤٨١
« الثاني والعشرون » لا نسلم أن الاشارة الى فوق سببها الالف والعادة .	٤٨٥
« الثالث والعشرون » أن العادة التي تعم بني آدم لا تكون الا حقا	٤٨٥
« الرابع والعشرون » ان الرسل لم تنه عن هذا الرفع والقصد والاعتقاد .	٤٨٧
الجهمية بعكس ذلك فهي تنهى عن معرفة الله وعبادته .	٤٨٧
« الخامس والعشرون » ان ما احتج به هنا قياس فاسد في المشبه به .	٤٨٨
« السادس والعشرون » فساد استدلاله بالمثاليين .	٤٨٩
« السابع والعشرون » فساد القياس في المشبه أيضاً .	٤٩١
« الثامن والعشرون » ان دعوى ذلك افتراء على البشر كلهم .	٤٩١
« التاسع والعشرون » ليس من البشر من يعتقد ان الملائكة والجن من جنس الآدميين فكيف بخالقهم .	٤٩٢
« الثلاثون » ان الاعتقاد الذي يدعوههم الى رفع أيديهم ليس من التمثيل فلا يكون مستنده باطلا .	٤٩٢
« الحادي والثلاثون » ان كان هذا مستنداً لهم كان قد حكي اتفاق الأمم على ان الله جسم وهذا حجة عليه .	٤٩٣
« الثاني والثلاثون » أنه لم يذكر حجة على بطلان مستندهم .	٤٩٤
« الثالث والثلاثون » ان طوائف كثيرة يقولون بالمعنى الذي سميته تجسيماً فلا بد من دليل ابطاله والا لم يضر القول بذلك .	٤٩٤
« الرابع والثلاثون » مذكروا من الحجة على نفي الجسم لا يصلح جواباً .	٤٩٥
« الخامس والثلاثون » ان طرقهم القياسية في الالهيات ان كانت حقا فهي حجة لهم ، والا فليست حجة عليهم .	٤٩٦
« السابع والثلاثون » ان المنازعين يستدلون بالقياس الذي لم تبين فساده بالأدلة السمعية التي لم تعارض وبالضرورة .	٤٩٨

( ت )

الموضوع	رقم الصفحة
« الثامن والثلاثون » ان كان رفع الأيدي مستلزماً لاعتقاد التجسيم وهم يثبتونه بالقياس كان جانبهم أرجح لولم يجيبوا عن حجج النفاة .	٤٩٨
« التاسع والثلاثون » ان كان رفع الأيدي مستلزماً للتجسيم فهو في اثبات الأسماء والصفات أعظم .	٥٠١
« الأربعون » ان تناقض المثبت أقل بكثير من تناقض النافي .	٥٠١
الواجب عليهما .	
وقد ذكر الرازي في نهايته حججاً أخرى لمثبي الجهة « الأولى »	٥٠٢
جوابه عنها .	
الكلام عنها « أولاً » أن مذكروه توكيد لحجة منازعيه .	٥٠٣
« ثانياً » ان الأمور السلبية لا تتباين بالحقائق ولا تختلف . . .	٥٠٩
« ثالثاً » ان هذا الجواب فاسد .	٥١٠
« رابعاً » ان مذكروه من الجواب عن تلك الحجة ليس صحيحاً .	٥١٠
« خامساً » مناقشة قوله : ولا بينهما مشاركة في الحدوث والامكان ، وليس حالاً فيه ولا محلاً له .	٥١٠
« سادساً » ما الدليل على انه ليس بحال في محل ولا محايثاً للعالم اذا قلت ليس بخارج العالم .	٥١١
« سابعاً » ان الجهمية لما نفوا مباينته للعالم بالجهة تنازعوا في المحايثة . تناقضهم .	٥١٢
مذكروه الرازي في نهايته من نفي محايثته للعالم والجواب عنه .	٥١٢
« ثامناً » ما يلزم نفاة الجهمية وحلوليتهم من التناقض يدل على بطلان قولهما ، وبطلانه يوجب انه فوق العالم .	٥١٦
« تاسعاً » ان من نفى المحايثة لزمه ان يثبت المباينة بالجهة .	٥١٨
ومن اثبتها لزمه ان تكون مباينة الله أعظم .	
« عاشراً » ان هؤلاء فروا بزعمهم من التشبيه بالجواهر والاعراض . .	٥١٩
فوقعوا فيه .	

الموضوع	رقم الصفحة
« الحادي عشر » انه اذا لم يكن مباينا للعالم الا بالحقيقة والزمان لم يكن مباينا للجواهر والأعراض .	٥٢٠
« الثاني عشر » ان هؤلاء الجهمية الذين لا يثبتون المباينة يضطرون ان يجعلوا الرب مفتقراً الى العالم اذا جعلوه حالا فيه أو محلا له .	٥٢٠
وهذا قد صرح به الاتحادية . وقولهم شر من قول النصارى من وجهين .	٥٢١
« الثالث عشر » بيان تناقض وكفر وضلال من قال هو بذاته في كل ملان .	٥٢٣
أدلة ابطال قول الحلولية والاتحادية . وذكر طرف من كلام السلف وأئمة الاسلام وأهل الكلام في الرد عليهم . وهو يدل على أنه مباين للخلق بالجهة . هل يقال : هو مماس للعرش ؟	٥٢٥



## جدول الخطأ والصواب

صواب	خطأ	سطر	صفحة
أن يقولوا	أن أن يقولوا	٧،٦	٤٢
اذ ذاك	اذ اذ ذاك	١٢	٤٢
يجب	بحسب	٧	٥٨
أيسر	أيسير	٤	٧٨
ان يشار [إليه]	ان يشار	١٥	١٠٣
أراد	أرد	١٨	١٣٠
اتصاف	باتصاف	٦	١٣١
بطل	بكل	١٨	١٤١
بمشيئته	بمشئته	٢٢	٢١٠
ويحصل	ويجعل	١٥	٢٢٢
الذي	الذين	٨	٢٢٣
سواء	سواء	١٥	٢٣٣
بمشيئته	بمشئته	٢٢	٢١٠
النقيضين	النقضين	٢	٢٧٨
والبنوة	والنبوة	٣	٣٢٣
يتمدي	يتبدي	٢٠	٣٣٦
أو غلط	أو ل غلط	١٨	٣٦٥
لزم	لزوم	٧	٣٨٢
يكون	يكو	٢	٣٩٢
يستعملوا	ستعملوا	٤	٤٠٦
أقرأ	اقراً	١٦	٤٥٨
الدارمي	الرازي	١٧	٥٢٦
والأرض	ومن في الأرض	٢٠	٥٤٢
خلقهم	خلقم	٢١	٥٤٩